EL-MAKÂSID

Kelâm İlminin Maksatları

TEFTÂZÂNÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 129

Dinî İlimler Serisi	:	20
Kitabın Adı	:	MAKÂSIDU'L-KELÂM FÎ 'AKÂİDİ'L-İSLÂM Kelâm İlminin Maksatları
Müellifi	:	Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
Özgün Dili	:	Arapça
Çeviri	:	İrfan Eyibil
Editör	:	Ahmet Kaylı
Eleştirmeli Metin	:	Ahmet Kaylı, Ziya Çetintaş, Selahaddin Cimitoğlu, Ahmet Çinar
Son Okuma	:	Ziya Çetintaş, Selahaddin Cimitoğlu
Arşiv Kayıt	:	Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Carullah Efendi, 1264 Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Serez, 1402 Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Laleli, 2442
Kapak Görseli	:	Ragıp Paşa Yazma Eser Ktp., No. 795, vr. 2[b]
Kitap Tasarım	:	AS-64 Basın-Yayın Tanıtım, Org. ve Paz. Ltd. Şti. Divanyolu Cad. Erçevik İşhanı, No: 203, Sultanahmet-İstanbul Tel: 0212 513 39 90 / www.as64.org • info@as64.org
Baskı	:	Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş. Dudullu OSB 1. Cadde No. 16 Ümraniye / İstanbul Tel: 444 44 03 www.bilnet.net.tr / Sertifika No. 42716
Baskı Yeri ve Yılı	:	İstanbul 2019
Baskı Miktarı	:	1. Baskı, 1500 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Sa'deddin et-Teftâzânî

Kelâm İlminin Maksatları, *el-Makâsıd*

1. Kelâm, 2. Akâid, 3. Felsefe, 4. İlâhiyât 5. Teftâzânî, 6. Makâsıd

ISBN: 978-975-17-4342-8

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

EL-MAKÂSID
KELÂM İLMİNİN MAKSATLARI

(İNCELEME - ÇEVİRİ - ELEŞTİRMELİ METİN)

SA'DEDDİN ET-TEFTÂZÂNÎ
(ö. 1390)

Çeviri
İrfan Eyibil

Eleştirmeli Metin
Ahmet Kaylı



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslâm ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kâhire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

MÜTERCİMİN ÖNSÖZÜ

Sa'deddin et-Teftâzânî

Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, Safer 722'de (Şubat 1322) bugün Türkmenistan sınırları içerisinde yer alan Horasan'ın Nesâ vilayetinin Teftâzân kasabasında doğmuştur. İlhanlıların hüküm sürdüğü bu bölgede hayatının ilk dönemlerini geçiren Teftâzânî ilerleyen senelerde Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm gibi birçok bölgeyi dolaşmış, aralarında Adudüddin el-Îcî, Kutbüddin er-Râzî, Ziyâeddin Abdullah b. Sa'dullah el-Kazvînî gibi isimlerin de olduğu birçok âlimden ders almıştır. Birçok ilim merkezine seyahat etmesi sebebiyle farklı düşünce ekollerinin müntesipleriyle bizzat görüşme fırsatı yakalamış, onların fikirlerinden istifade etmiştir. Bunlar arasında Mâtürîdî ve Şiî âlimler yanında Hârizm'de etkisini o zamana değin sürdüren Mu'tezilî âlimler de vardır. Bu şekilde birçok düşünceyle yakın temasa geçmesi, fikirlerini ilk ağızdan dinlemesi onun ilmî kişiliğinde önemli bir rol oynamıştır.

Hayatındaki dönüm noktalarından birisi de ömrünün kalanını yakın irtibat hâlinde geçireceği Timur'la tanışması olmuştur. Timur Hârizm'i ele geçirdikten sonra Teftâzânî onunla beraber Semerkant'a geçmiştir. Burada dersler vermiş, tercüme ettiğimiz Makâsıd da dâhil olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Semerkant'ta bulunduğu süre içerisinde Timur'dan son derece hürmet görmüş, her zaman el üstünde tutulmuştur. Timur'un takdirini kazanan diğer bir âlim Seyyid Şerif Cürcânî'nin gelişine kadar bu imtiyazlı durum devam etmiştir. Teftâzânî ile Cürcânî Timur'un huzurunda birçok sefer münazara yapmış, her ikisi de hak ettikleri değeri görmüştür. Ancak bu tartışmalardan birinde Cürcânî'nin galip sayılması ve protokolde Teftâzânî'nin önüne geçirilmesi müellifimizi çok üzmüş, geçirdiği rahatsızlık sonucu 22 Muharrem 792'de (10 Ocak 1390) vefat etmiştir. *Makâsıd*, *Şerhu'l-Makâsıd*, *Şerhu'l-Akâîd*, *Telvîh*, *Mutavvel*, *Muhtasar*, *Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm* ve *Hâşiye ale'l-Keşşâf* gibi eserleriyle birçok alanda ve meselede belirleyici rol oynayan Teftâzânî, telif ettiği bu eserler haricinde aralarında

Mevlânâ Celâleddin Yûsuf el-Evbehî, Muhammed b. Atâullah el-Herevî, Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin de olduğu birçok âlime de hocalık yapmıştır.

Teftâzânî'nin gelenekteki konumuna geçmeden önce belirtmemiz gerekir ki İslâm düşünce geleneği zaman içerisinde farklı eğilimlerin görüldüğü karmaşık bir süreçtir. Bu her ne kadar bir bütün olarak değerlendirilmesine engel olmasa da tarih boyunca yekpare bir yapı arz etmemiş, farklı yönelimler göstermiştir. Ancak bunlar içerisinde h. 505/1111 senesinde vefat eden İmam Gazzâlî'nin etkileri diğerlerinden ayrı bir yerde tutulur. Onun eserleri ve görüşleri yeni bir dönemi başlatmış, bu nedenle kırılma noktası kabul edilmiştir. Yani Gazzâlî öncesi mütekaddim dönem, Gazzâlî sonrası müteahhir dönemdir. Bu şekilde bir ayrımın temel sebebi genel olarak felsefî ilimlerle olan irtibatın değişikliğe uğramasıdır. Bir yandan mantığa kapı aralanmış diğer yandan eleştiri amaçlı da olsa felsefî eserlere müracaat edilmiştir. Önceleri eleştirme amaçla kısa alıntılarla yetinilirken bu süreçle muhalif görüşün sıhhatine ve delâletine özellikle dikkat edilmiştir. İmam Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinde takındığı bu tavır kendisinden sonra beklenmeyen bir etki yapmış, Fahreddin er-Râzî ile birlikte kelâmla meşşâî felsefe adeta iç içe geçmiş kelâm kitaplarının sistematiğinde, muhtevasında ve kavramsal çerçevesinde büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Teftâzânî'nin ifadesiyle sem'iyât bahisleri olmasa kelâm kitapları felsefe kitaplarından ayırt edilemeyecek duruma gelmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* ve *Mebâhisu'l-Meşrıkıyye* isimli eserlerinde, Beyzâvî'nin *Tevâli'u'l-Envâr*'ında, Seyfeddin el-Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ında bu değişimi görmek mümkündür. Söz konusu kitaplar sonraki kelâmî eserleri hem sistematik hem muhteva hem de kavramsal çerçeve olarak etkilemişlerdir. Bu değişimin en net şeklini Îcî'nin *Mevâkıf*'ında görmekteyiz. Bütün bu dönüşüm keşmekeşinin durulmuş hâli adeta *Mevâkıf*'tır denilebilir. Teftâzânî'nin *Makâsıd*'ı ise bu bakımdan hocası Îcî'nin *Mevâkıf*'ının etkisindedir. *Şerhu'l-Makâsıd* ise bu zemin üzerinden o güne kadarki bütün kelâmî ve felsefî düşüncenin kritiğinin (tahkîk) yapıldığı zirve bir eserdir. Bu sebeple kimileri tarafından

Teftâzânî müteahhir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar Teftâzânî'nin müteahhir dönemin başlangıç noktası olduğunu kesin bir şekilde söyleyemesek de Râzî'yle birlikte başlayan dönüşümün İslâmî düşünceye işlenmesi bakımından çok önemli bir noktada durduğunu söyleyebiliriz.

Teftâzânî'nin müteahhir dönem kelâmının felsefeyle ilişkisini daha tutarlı bir zemine çekmeye çalışması da dikkate değer diğer bir husustur. Felsefe kelâm ilişkisini doğru bir şekilde kurmaya çalışmış, kelâm kitaplarında felsefî bahislerin gelişigüzel bir şekilde yer edinmesini tenkit etmiştir. Fakat tenkit ettiği hususlara kendisinin dikkat etmediği söylenilerek eleştirilmiştir. Ancak bu eleştirilerin tamamıyla haklı olduğu söylenerek Teftâzânî'nin bir tutarsızlık sergilediğine kâni olmak haksızlık olur. Ona göre felsefî bahisler kelâm kitaplarında bir sebebe binaen yer alabilir. Şöyle ki, asıl meseleyle bir şekilde ilgili olan felsefî hususlara kelâm kitaplarında istidrâdî olarak yer verilebilir. Bu şekilde asıl meselenin tam anlaşılması sağlanır. Yine filozofların yanlış anlayışlarını ortaya koymak için aktarma suretinde bu bahislere yer verilebilir. Ayrıca kelâmî meselelerin tahkîkinde ilke olmaları bakımından da felsefî bahislerden yararlanılabilir. Hatta Teftâzânî'ye göre kelâmın felsefeden ilke almasında da bir sakınca yoktur. Zira sadece ilke verme bir ilmin üstün olmasını gerektiren bir durum değildir ki bu şekilde kelâmın en şerefli ilim olmasına gölge düşmüş olsun. Nitekim daha düşük olan dil ilimleri daha üstün olan usul ilmine ilke verebilmektedir. Bu şekilde Teftâzânî kelâmın felsefe ile olan ilişkisini daha anlamlı hâle getirmektedir. Zikrettiği kaideleri dikkate almayan, sayılan gayelerin dışında felsefeye yer verenlerin bu tavrını doğru bulmamış, eleştirmiştir. Bu noktadan hareketle astronomi bahislerinde Îcî'nin üslûbuna itiraz etmektedir. Çünkü O'na göre bu bahislerin ekserisi filozofların bazı tutarsız esasları üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla bu bahislere sadece alıntı olarak yer verilmelidir.

Teftâzânî delillendirilip ispat edilmiş olsa bile bir meseleye karşı öne sürülebilecek her türlü eleştiri ve itirazları tek tek cevaplamak anlamına gelen tahkik tavrının güçlü bir şekilde ön plana çıktığı bir kişiliğe sahiptir.

Bu açıdan delilleri yetersiz bulduğu birçok meselede geleneksel tutumdan ayrılabilmiştir. Örneğin temânü‘ delilinin kesinlik taşımadığını ifade etmiş, bu kanaatinden ötürü tekfire varan ithamlara maruz kalmıştır. Teftâzânî için her düşüncenin kendi iç tutarlılığı oldukça önemlidir. Bu nedenle tutarlı görmediği vahdet-i vücûd anlayışına karşı ciddi eleştirileri olmuştur. Yine birçok meselede diğer fırkaların veya filozofların delillerinin değerlendirilmesinde oldukça insaflı davranmıştır. Bu derin ve güçlü muhakeme ve tutarlılık nedeniyledir ki Teftâzânî'nin eserleri oldukça yoğun ilgiye muhatap olmuştur. *Şerhu'l-Makâsıd* gibi hacimli eserlerine dahi birçok hâşiye yazılmış, gündeme getirdiği her problem yüzyıllarca tartışılabilmiştir.

Teftâzânî'nin kelâm alanında yazdığı eserlerin başında *Şerhu'l-Akâid*, *Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mâkâsıd* gelir. *Şerhu'l-Akâid* felsefî bahislerin azlığı, hacminin küçüklüğü ve *Makâsıd* ile *Şerhu'l-Makâsıd*'a nispetle kolay anlaşılabilir olmasından ötürü en fazla rağbet gören eseri olmuştur. Buna rağmen *Şerhu'l-Akâid*'in bir akâid metninin şerhi olması nedeniyle Teftâzânî'yi bütün derinliğiyle ifade ettiğini söyleyemeyiz. Teftâzânî'yi bütün derinliğiyle ortaya koyan eserleri *Makâsıd* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'dır. Bu eserler o gün için kelâmî birikimin ulaştığı son noktadadırlar ve sonraki eserler üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptirler.

Fakat modernleşmeyle birlikte bütün bir geleneğimiz gibi bu ve benzeri eserler de gözden düşmüştür. Bunun en önemli nedeni artık İslâmî düşüncenin karşı karşıya kaldığı sorunların ne başka İslâmî fırkalar ne de Meşşâî felsefe kaynaklı sorunlar olmamasıdır. İslâm düşüncesi çok daha karmaşık fikrî bir baskı altına girmiştir. Bu nedenle geçtiğimiz yüzyılda temel itikâdî meseleri savunma kaygısı kelâmî sistematiği belli ölçüde mütekaddim dönem kelâm eserlerine yaklaştırmıştır. Dolayısıyla *Şerhu'l-Makâsıd* ve benzer özellikler taşıyan *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlere mesafe konulmuştur. Bu, o dönem için meselelerin önceliği açısından anlaşılabilir bir tavırdır. Fakat böyle bir tavır geleneğe, özellikle şerh-hâşiye kültürüne olumsuz bakışla birlikte bu eserlerin tümden ilgisizliğe maruz kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bugünün insanıyla düşünce geleneğimiz arasındaki mesafe iyice

açılmıştır. Bu düşüncenin tekrar anlaşılması, yorumlanması hem bütün geleneğimizi oluşturan kavramsal örgüyü anlamada yardımcı olurken hem de bugünün kelâmî düşüncesinde yepyeni imkânlar sunacaktır.

Günümüzde pek alışık olmadığımız bir problematiğe sahip, felsefî ve mantıkî kavramsal çerçeveyle örülü bu eserleri anlamak bir hayli güçleşmiştir. Dolayısıyla anlaşılmalarını kolaylaştırmak amacıyla bu eserlerin tercüme edilmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Bu noktada tercümemizde yer yer yararlandığımız Ömer Türker'in *Şerhu'l-Mevâkıf* tercümesini özellikle zikretmeliyiz. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından basılan bu eser başarılı tercümesi ile öncü bir çalışma olmuştur. Yakın zamanda şerhini de tercüme etmeyi arzuladığımız *Makâsıd*'ın da bundan sonraki çalışmalara öncü olması tek temennimizdir.

Bu kitabın tercümesinde takip ettiğimiz usule gelince ilk olarak çalışmamızda bazı zorluklarla karşılaştığımızı belirtmemiz gerekir. Ortada kendisiyle yetinilecek bir *Makâsıd* metni olmadığı için ilk olarak ortaya düzgün bir metin çıkarmamız gerekti. İleride bahsi tekrar geçeceği üzere Yazma Eserler Kurumundan bir ekibin bu metnin tahkikini üstlenmesi sağlam bir metnin ortaya çıkmasında çok büyük etkiye sahiptir. Değinilmesi gereken zorluklardan biri de metnin dilidir. Zira *Makâsıd* metni ihtisar kaygısından ve Teftâzânî'nin genel üslûbundan kaynaklanan oldukça kapalı bir metindir. Ayrıca muhtevanın zorluğu da izahtan vârestedir. Bu açıdan metni olduğu gibi tercüme etmek mazmûnu çok ifade etmeyeceğinden metni anlaşılır kılmaya çalıştık. Öncelikle şerhi esas alarak metnin anlaşılmasında kilit rol oynayan zamirleri olabildiğince belli ettik. Yine kapalı noktalarda köşeli parantez içinde eklemelerde bulunduk. Fakat bu eklemelerin -çok az yer hariç- kendi yorumumuz olmadığını, doğrudan şerhte yer alan ifadeleri eklediğimizi belirtmek isteriz. Ayrıca metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak için konu bütünlüğünü dikkate alarak paragraflandırma da yaptık.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki *Makâsıd* ve benzeri eserlerde oldukça yoğun kelâm, felsefe, mantık ve münâzara terimleri söz konusudur. Bu terimler için Türkçe bir karşılık bulmaya çalışmadık. Zira böyle bir

bireysel çaba, terimleri Arapçasından daha kapalı hâle getirmekte, aynı zamanda zevk-i selîmi de rencide etmektedir. Fakat bazı terimlerin, özellikle ilâhiyat çevrelerinde Türkçe karşılıkları yaygınlaşmış olanlarının Türkçesini tercih ettik.

Tercüme çalışmasında desteğini esirgemeyen eşim Dilek Eyibil'e, bu işte bizi her daim teşvik eden Prof. Dr. Süleyman Akkuş'a, Arapça metni bilgisayar ortamına aktarmada yardımcı olan Ebubekir Daşdemir'e, metnin müzakeresinde bana arkadaşlık eden iki Ömer ile İbrahim'e, metnin tahkikinde büyük emekleri olan başta Ahmet Kaylı olmak üzere Ziya Çetintaş, Selahaddin Cimitoğlu ve Ahmet Çinar'a, yayın sürecini ilgi ve ciddiyetle takip eden Arafat Aydın'a ve Yazma Eserler Kurumu Başkanlığına şükranlarımı sunuyorum.

İrfan Eyibil

MUHAKKİKİN ÖNSÖZÜ

Elinizdeki çalışma, Teftâzânî'nin kelâma dair *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm* adlı eserinin şerhten bağımsız ilk müstakil neşri ve herhangi bir dildeki ilk tercümesidir. Müellif metne *Şerhu'l-Makâsıd* adıyla meşhur olan bir şerh yazmış ve bu iki eser bir arada ya da ayrı ayrı istinsah edilen birçok yazma nüshayla günümüze ulaşmıştır. Metin şerhle birlikte ikisi Osmanlı döneminde olmak üzere birkaç defa basılmıştır. Temelde Osmanlı baskılarını esas alan modern neşirler, özellikle metni tespit hususunda onların gerisinde kalmıştır. Aşağıda değineceğimiz üzere bu neşirlerdeki *Makâsıd* metni hem çok sayıda hata içermesi, hem sıklıkla şerh ile karıştırılması hem de birkaç sayfa uzunluğunda eksiklikler içermesi sebebiyle güvenilir olmaktan uzaktır. Bu baskıda sunduğumuz metin, ilk Osmanlı baskısının yanı sıra aşağıda ayrıntılı şekilde tanıtacağımız nitelikli yazma nüshalar esas alınarak tahkikli bir şekilde hazırlanmış, şerhten de istifade edilerek gerekli görülen yerler notlandırılmıştır.

Eserin Adı

Müellif, eserinden farklı uzunlukta üç ayrı isimle söz eder.

1) Şerhin mukaddimesinde metne kısaca *el-Makâsıd* şeklinde gönderme yapar.[1] Eser daha çok bu isimle meşhur olmuş, çoğu nüshanın zahriyesinde adı *Metn-i Makâsıd* ya da *Metnu'l-Makâsıd* şeklinde kaydedilmiştir. Aynı isim şerhin yaygın olarak anıldığı *Şerhu'l-Makâsıd* terkibinde de görülür. Benzer formlar bazı 16. yüzyıl kütüphane defterlerinde de kullanılmıştır.[2]

2) Metnin mukaddimesinde ise şerhtekinden farklı olarak eserin adına *Makâsıdu'l-Kelâm* şeklinde telmihte bulunulur. Bu isim, metne ait bazı

---

1 İlgili yerde şârih *el-Makâsıd* adında bir muhtasar ve onun kapalı yerlerini açan bir *şerh* yazmaya başladığını şu sözlerle ifade eder (*Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul 1277, I/3): «وأخذت في تصنيف مختصرٍ موسوم **بالمقاصد**، منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد، **وشَرْحٍ له** يتضمن بسط موجزه وحل ملغزه...»

2 Örneğin II. Bayezid zamanında hâfız-ı kütüb Atûfî tarafından hazırlanan Saray kütüphanesi kataloğunda metnin adı *Kitâbu Metni'l-Makâsıd fî 'İlmi'l-Kelâm*, şerhin adı ise *Kitâbu Şerhi'l-Makâsıd fî 'İlmi'l-Kelâm* şeklinde kaydedilmiştir. Bkz. *Treasures of Knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4), vol. 2: Transliteration and Facsimile.* ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, and Cornell Fleischer (Leiden and Boston: Brill, 2019), tıpkıbasım, vr. 28a (s.56); ayrıca bkz Himmet Taşkömür, "Transliteration" *age*. içinde, s. 41; Abdurrahman Atçıl, "The Kalâm (Rational Theology) Section in the Palace Library Inventory" *age.* (vol. 1: Essays), 367-388, s. 368a-b, 369b, 370b, ve 376.

nüshaların zahriyesinde, şerhe ait bazı yazma nüshaların istinsah kaydında[3] ve bazı kaynaklarda[4] da kullanılmıştır.

3) Son olarak müellif metnin en sonunda yer alan ve elimizdeki yazma nüshaların çoğunda korunan ferâğ kaydında, diğer iki formun farklı derecelerde kısaltmaları olduğu anlaşılan eserin tam ve uzun adını *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*[5] şeklinde verir. Ancak müellife ait bu ferâğ kaydı matbu nüshalarda yer almamıştır. Bu durum, 1277 baskısının esas aldığı yazma nüshada söz konusu kaydın bulunmamasıyla ilgilidir. Sonraki baskılar da bu baskıya dayandığından aynı eksiklik orada da devam etmiştir. Elinizdeki neşirde, eserin tam adını içeren yazmalardaki bu kayda yer verilmiştir.[6] Eser yayınlanırken şöhretine binâen *el-Makâsıd* ismi tercih edilmiştir.

Eser, gerek önceki baskılarda gerek çeşitli bibliyografik kaynaklarda gerekse yazma kataloglarında farklı isimlerle de anılmıştır.

Süleymaniye Kütüphanesinin elektronik ortamdaki kataloglarında şerhin adı genelde *Şerhu'l-Makâsıd* olarak belirtilmişken metin için birkaç farklı isim kullanılmıştır: *Makâsıdu'l-Kelâm min Akâidi Ehli'l-İslâm*, *Makâsıdu't-Tâlibîn*, *Makâsıdu't-Tâlibîn fî İlmi Usûliddîn*, *Makâsıdu't-Tâlibîn fî İlmi'l-Kelâm, el-Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm* ve kısaca *Makâsıd*. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda yazılmış bibliyografya kitaplarında da eserin adı bunlara yakın şekillerde geçer.[7]

---

3 Mesela 794 tarihli erken bir *Şerhu'l-Makâsıd* nüshasının sonunda eserin adı "...*Şerhu Makâsıdi'l-Kelâm* ..." şeklinde (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, 1162, v. 250b), 981 istinsahlı bir *Makâsıd* nüshasının zahriyesinde de eserin adı "*Makâsıdu'l-Kelâm* li'l-mevlâ el-ʿAllâme Saʿdeddîn et-Teftâzânî" şeklinde belirtilmiştir (Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 855, vr. Ia).

4 Örneğin Taşköprîzâde, Şirvânî'den naklen Teftâzânî'nin eserlerinin listesini verirken metin ve şerhi *Makâsıdu'l-Kelâm (ve Şerhuhu*) şeklinde anar (*Miftâhu's-Saʿâde*, I/205). Aynı eserin kelâm bahsinde (II/181) ise bunlardan *el-Makâsıd (ve Şerhuhu)* şeklinde söz eder.

5 İlgili kayıt şöyledir (bkz. aşağı, s. XXX; ayrıca bkz. Metin kısmı, s. XXX): والحمد لله رب العالمين على التوفيق لتحرير **مقاصد الكلام في عقائد الإسلام**، وذلك بعد الفجر من يوم الإثنين، الرابع عشر من ذي القعدة سنة أربع وثمانين وسبعمائة.

6 981 istinsahlı bir *Makâsıd* nüshasının sonundaki istinsah kaydında da bu uzun isim kullanılmıştır: "kad vekaʿa'l-ferâğ min tahrîri hâza'l-kitâb el-musemmâ bi-*Makâsıdi'l-Kelâm fi ʿAkâidi'l-İslâm*, bi-avnillah..." (Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, 855, vr. 202b).

7 Bağdatlı İsmail Paşa metnin adını *Makâsıdu't-Tâlibîn fî İlmi Usûli'd-Dîn*, şerhin adını ise *Şerhu Makâsıdi't-Tâlibîn* şeklinde (*Hediyyetu'l-ʿÂrifîn*, II/430); Serkîs metnin adını *Makâsıdu't-Tâlibîn fî Usûliddîn*, şerhin adını *Şerhu Makâsıdi't-Tâlibîn fî ʿİlmi ʿUsûliddîn* şeklinde (*Muʿcemu'l-Matbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrabe*, I/637-38); Zirikli metnin adını *Makâsıdu't-Tâlibîn (fi'l-Kelâm)*, şerhin adını *Şerhu Makâsıdi't-Tâlibîn* şeklinde zikreder (*el-Aʿlâm*, 7/219). Kehhale ise metnin adını *el-Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm* şeklinde zikreder, eserin şerhinden ise bahsetmez (*Muʿcemu'l-Müellifîn*, III/849). Brockelmann metinden *Makâsıdu't-Tâlibîn fî Usûliddîn (fi'l-Kelâm)* adıyla bahsederken şerhin adını vermez *Histoy of the Arabic Written Tradition [GAL*], II/242).

Şerh ile metnin bir arada basıldığı 1277 ve 1305 İstanbul baskılarının başında metin için ayrı bir isim belirtilmemiş, her iki esere metnin adını da zımnen barındıran *Şerhu'l-Makâsıd* adıyla işaret edilmiştir. Ancak 1277 baskısının sonundaki yayıncı notunda eser adı daha uzun olarak *Şerhu Makâsıdi't-Tâlibîn fî 'İlmi Usûli'd-Dîn*, 1305 baskısında ise son kısmına "akâid" kelimesi de ilâve edilerek *Şerhu Makâsıdi't-Tâlibîn fî İlmi Usûli Akâidi'd-Dîn* şeklinde belirtilmiştir. Gerek bu isimlerin, gerek önceki paragrafta zikredilenlerin temelde Kâtib Çelebi'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Zira Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*'da *Makâsıd* maddesinde eserin adını *el-Makâsıd fî 'İlmi'l-Kelâm* ve *Makâsıdu't-Tâlibîn fî 'İlmi Usûli'd-Dîn* olarak iki farklı şekilde zikreder.[8] 1277 ve 1305 baskılarının iç kapağında *Keşfu'z-Zunûn*'un *Makâsıd* ile ilgili maddesinin alıntılanarak basılmış olması da bunu destekler mahiyettedir.[9]

Telif Tarihi ve Yeri

Yukarıda sözü edilen ferâğ kaydında müellif, eseri 14 Zilkade 784 Pazartesi günü (19 Ocak 1383) tamamladığını belirtmektedir. Eserin telif yeri bu kayıtta yer almasa da Kâtib Çelebi 784 yılında Semerkand'da yazıldığını söyler.[10] Öte yandan şerhin sonunda ayrı bir ferâğ kaydının bulunmamasından her iki eserin aynı tarihte bitirildiği, diğer bir ifadeyle metin ile şerhin eş zamanlı kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Gerek metnin telif yeri bilgisi, gerek iki eserin eşzamanlı yazıldığı hususu başka verilerle de teyit edilebilmektedir. Örneğin müellifin kabrindeki sanduka etrafında yazılı olduğu rivayet edilen, Teftâzânî'nin on beş civarındaki eserinin telif tarih ve yerlerinin belirtildiği kitâbede,[11] ayrıca bizzat müellif tarafından

---

8 *Keşfu'z-Zunûn*'un İstanbul baskısında (II/1780) eserin adı *el-Makâsıd fî ilmi'l-kelâm* şeklinde yer alır, ancak bir dipnotta *Makâsıdu't-Tâlibîn fî 'İlmi Usûli'd-Dîn* versiyonu da "nüsha" olarak kaydedilmiştir. Bu kayıt, *Keşf*'in müellif hattıyla olan müsveddesinde satır arasında yer almaktadır. (bkz. Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, 1619, vr.181b). Krş. Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsıd", *DİA* (İstanbul: Türkiye diyanet Vakfı, 2011), c. 27, s. 420-421.

9 Bu alıntıda eserin adı *Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm* şeklindedir. Ancak *Keşfu'z-Zunûn*'undaki ikinci ismin de görülüp baskının sonundaki yayıncı notunda bunun tercih edildiği düşünülebilir. *Keşf*'te şerhin adı belirtilmez.

10 *Keşfu'z-Zunûn*, II/1780-81.

11 Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Sa'âde,* I/205-208; Kefevî, *Ketâib*, IV/83-84; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40 s. 304. Teftâzânî'nin vefatından yaklaşık otuz yıl sonra doğan ve onun Serahs'taki kabrini ziyaret eden Fethullah Şirvânî (ö. 891/1486), onun mezar sandukasının etrafındaki doğum ve vefat tarihleri ile bazı eserlerinin bitiriliş veya başlama tarihlerinin yazılı olduğu kitabeyi kaydeder; bu bilgileri daha sonra Teftâzânî'nin nahiv ile ilgili *el-İrşâd* adlı risalesine yazdığı şerhin mukaddimesinde aynen

bazı eserlerinin sonunda birinci şahıs kipiyle kaydedildiği anlaşılan ve kimi nüshalarda korunan benzer bir listede[12] iki eser "*Makâsıdu'l-Kelâm* ve *Şerhi*" şeklinde birlikte anılmış, Zilkade 784'te Semerkand'da telif edildikleri ifade edilmiştir.

Telif Süreci ve Tarihsel Bağlam

Eserin telif süreci hakkında şerhin mukaddimesinden hareketle bir fikir elde edilebilir. İlmin inkırazından ve zamanın müsamahasızlığından şikâyet etme gibi klasik metinlerin mukaddimelerinde sıklıkla karşılaşılan bazı geleneksel temaları (*topos*) da içeren bu uzun ve gayet edebî mukaddimenin, telif sürecine dair pek müşahhas olmasa da bazı ipuçları sunduğunu düşünüyoruz.

Müellif, geçmiş yıllarda çeşitli ilim dallarına ait tedavüldeki birçok metne şerhler yazıp bu metinlere ve onları okuyan talebelere hizmet vazifesini yerine getirmesinin ardından, ilim tâliplerinin kelâm ilminin kapılarını açacak ve zirvelerini aydınlatacak bir eser arzulamaları üzerine bu konuda *Makâsıd* adında bir muhtasar ve onun kapalı yerlerini açan bir şerh yazmaya başladığını, birkaç bölüm yazdıktan sonra bunların hızla yayılıp elden ele dolaşmaya başladığını, ancak devamını bir türlü getiremediğini, zamanın ve hadiselerin buna müsaade etmediğini, ağır musibetlere duçar olup diyar diyar gezmek zorunda kaldığını, zihin ve kalp rahatının kaybolduğunu belirtir. Nihayet Allah'ın bir nimeti vâsıl olup "akıl ve anlayışı geri döndüğünde" eseri yeniden yazmaya yönelip bitirmeye muvaffak olduğunu söyler, hamd u senâlar eder.[13]

aktarır. Günümüze ulaşmadığı anlaşılan bu şerhi Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) görmüş ve söz konusu bilgileri ordan naklen *Miftâhu's-Sa'âde*'de aktarmıştır. Taşköprîzâde'nin genç çağdaşı Kefevî Mahmud b. Süleyman (ö. 990/1582) da *Ketâib*'de "güvenilir kişilerden" kendisine ulaştığını söylediği aynı bilgileri aktarmıştır. Kastettiği kişi muhtemelen Taşköprîzâde'dir. Nitekim Kefevî *Miftâhu's-Sa'âde*'ye değilse bile Taşköprîzâde'nin bir diğer eserine, *Şakâik*'a referans verir (*Ketaib*, IV/100). Daha muahhar kaynaklar muhtemelen bu iki kaynaktan aldıkları bilgileri aktarırken birçok hata yapmışlardır. Bunlardan Leknevî (ö.1304/1886) *Ketâib* ve *Şakâ'ik*'a dayanarak (*el-Fevâidu'l-Behiyye*, s.136-137); Şevkânî (ö. 1250/1834) ise "Mollazâde" diye söz ettiği "Musa b. Muhammed b. Mahmûd"dan [Kadızâde-i Rumi?] naklen aktarır (*el-Bedru't-Tâli'* II/303-305; krş. Barthold, *Türkistân*, s.60). Hansari'nin (ö. 1313/1895) herhangi bir kaynak belirtmeden verdiği tarihlerde büyük yanlışlıklar yaptığı görülür (*Ravzâtu'l-Cennât*, IV/34-38). Taşköprîzâde *Şakâik*'ta Şirvânî'nin biyografisini verirken (krş. Cemil Akpınar, "Şirvânî, *DİA,* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, c. 12, s. 463-466.) kendi dayısının Şirvânî'den Teftâzânî'nin *Telvîh*'i ile Seyyid Şerîf Cürcânî ve Kadızâde-i Rûmî'nin bazı eserlerini okuduğunu, kendisinin de babası ve dayısı aracılığı ile Şirvânî'nin öğrencisi olduğunu belirtir (*Şakâik*, s. 65-66 [Beyrut baskısı]; s. 107-108 [A. Subhi Furat neşri]).

12 Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 405; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, c. 40, s. 304.

13 *Şerhul-Makâsıd*, İstanbul 1277, I/3-4.

Bu ifadeler, müellifin ilim ve yaş bakımından olgunluk dönemine vardığını imâ ederken, aynı zamanda önceki eserleriyle isbât-ı nefs etmiş biri olarak yeni tarzda bir müstakil eser yazma ehliyetine hâiz bulunduğunu, buna ictisarının yersiz olmadığını da ifade etmiş, ayrıca ilk yazılan bölümlerin hüsn-i kabûl ile telakkî edilip yoğun bir ilgiye mazhar olduğunu belirtmekle de bu düşüncesinde haksız olmadığını göstermiş olmaktadır.

Mukaddimeden çıkarılabilecek bu hususların bazılarını sahip olduğumuz diğer bilgilerle desteklemek mümkündür. Müellifin *Makâsıd* ve şerhini yazarken kaç yaşında olduğunu, doğum yılını bildiğimiz için hesaplayabiliriz. Teftâzânî, Safer 722'de (Şubat/Mart 1322) doğduğuna göre eserin bitirildiği Zilkade 784 (Ocak 1383) tarihi itibariyle kamerî takvime göre 62, şemsi takvime göre 60 yaşındadır. Müellif, bu tarihten önce sarf, nahiv, belâgat, mantık, usul-i fıkıh ve akâid konularında, aralarında *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî*, *el-Mutavvel*, *el-Muhtasar*, *et-Telvîh* ve *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*'nin de bulunduğu ve çoğu sonraki dönemlerde ders kitabı olup üzerine pek çok hâşiye ve ta'lik kaleme alınan en az sekiz ayrı eser yazmış, şöhret sahibi bir âllâmedir.[14] Sonraki yıllarda bir kısmını tamamladığı, bir kısmını bitirmeye muvaffak olamadığı başka eserler de kaleme alacaktır. *Makâsıd*'ın telifine nerede başlandığı, ya da başlama tarihi ile bitiş tarihi arasında ne kadar zaman geçtiği hakkında mukaddimede bir bilgi yoktur.

Mukaddimede sözünü ettiği sıkıntı ve musibetlere gelince, onun gerçekten de Harizm, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki birçok şehir arasında sürekli yer değiştirdiği, yukarıda sözü edilen ferâğ bilgilerine dair kayıtlar sayesinde bilinmektedir. Ancak Teftâzânî'nin neden yer değiştirip durduğu, *Şerhu'l-Makâsıd*'ın ve diğer bazı eserlerinin mukaddimelerinde şikâyet ettiği musibetlerin neler olduğu ve dönemin devlet yöneticileriyle ne tür ilişkiler kurduğu sorusu bu giriş yazısını aşacak ayrıntılı bir araştırmayı gerektirmektedir.[15] Biz burada söz konusu musibet ve yer değiştirmelerin dönemin siyasî gelişmelerinin bir yansıması olması gerektiğine işaret

---

14 Özen, "Teftâzânî", *DİA*; Madelung, "Teftâzânî", *EI2*; Thomas Würtz, *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert: Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Sa'd ad-Din at-Taftazani*, (De Gruyter, 2016), s.17-33; Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, I/205-208; Kefevî, *Ketâib*, IV/83-84. Kâtib Çelebi de *Keşfu'z-Zunûn*'da birçok eserinin telif tarihi ve yeri hakkında bilgi verir.

15 Bu konuda giriştiğimiz ancak giderek genişlediğinden bu baskıda değerlendiremediğimiz araştırmanın sonuçlarını ayrıca yayınlamayı umuyoruz.

etmekle iktifa edeceğiz. Ancak *Makâsıd*'ın telif sürecini yakından etkilediğini tahmin ettiğimiz başlıca siyasî dönüşümlere kısaca dikkat çekmeyi de gerekli görüyoruz.

Teftâzânî'nin hayatını geçirdiği Harizm-Horasan-Mâverâünnehir bölgeleri, İlhanlı, Çağatay ve Altın Orda hanlıklarının kesişim noktalarında yer alıyor ve bunların nüfuz mücadelelerine zemin teşkil ediyordu. Onun yaşadığı dönemde her üç hanlık da dağılma sürecine girmiş, yerlerini nüfuz mücadelesi içindeki mahallî emirliklere bırakmaya başlamıştı. İlhanlı devleti, Ebû Said Bahadır Han'ın (sl. 717-736/1317-1335) genç yaşta varis bırakmadan ölümü üzerine parçalanmış ve yerini mahallî idareler almaya başlamıştı. Keza Çağatay hanı Tarmaşirin'in (sl. 726-734/1326-1334) öldürülmesinden bir süre sonra Mâverâünnehir'de Timur'un da yükselmesiyle bu hanlık da dağılma sürecine girmişti. Altın Orda hanlığı, Canıbeg Han (sl. 743-758/1342-1357) ve selefi Özbek Han zamanında bütünlüğünü yeniden sağlamışsa da Canıbeg Han'ın ölümünden sonra uzun bir karışıklık dönemine girmişti.[16]

Teftâzânî daha evvel Canıbeg Han'a ve yerel emirlerden Muizzüddin Hüseyn Kert'e (sl. 732-772/1332-1370) birer eserini ithaf etmiştir. 7./13. asrın ortalarından beri Herât ve doğu Horasan bölgesini idare eden Kertler, Moğolların gelişinden sonra onlara bağlı olarak varlığını korumuş, İlhanlı hükümdarı Ebû Said'in ölümünden sonra Muizzüddin'in idaresinde güçlenip nüfuzunu genişletmiş; ancak Timur'un (sl. 771-807/1370-1405) yükselişi bu ihtişamın kısa sürmesine neden olmuştu. Uzun süre Kertlerin himayesine nail olan ve onlarla yakın ilişkiler kurduğu anlaşılan Teftâzânî, *Makâsıd* ve şerhini tamamladığı Semerkand'a emîr Timur'un icbârıyla eserin telif tarihinden yaklaşık iki yıl kadar önce gelmiştir. Timur Harizm'i 781/1379'da zaptettiğinde yaklaşık on yıldır bu bölgede -muhtemelen başka bir emîrin himayesi altında- bulunduğu anlaşılan Teftâzânî oradan Kertlerin idaresindeki Serahs'a geçmiş, ardından Timur'un ısrarıyla, muhtemelen 782 yılının ortalarına doğru Semerkand'a göçmüştür. Her hâlükârda *Makâsıd*'ı Semerkand'da 784 yılının on birinci ayında (Zilkade) tamamladığını biliyoruz.

16 Bkz. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, "Moğollar", "İlhanlılar", "Çağatay Hanlığı", "Altın Orda Hanlığı" maddeleri; C.E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), 400-432.

Muhtemelen buraya vardıktan sonra esere yoğunlaşmış, çoğunluğunu bu yeni menzilinde yazıp tamamlamıştır. Ancak mukaddimede söyledikleri, bu hacimli eserin telifine çok daha önce başlamış olduğunu düşündürür. Teftâzânî, Semerkand'da telif ettiği ilk eser olan *Makâsıd* ve şerhini Timur'a ithaf etmediği gibi daha sonraki yıllarda bu şehirde telif ettikleri içinde de ona sunduğu bir eser bilinmemektedir. Bu durum, bazı kaynaklarda onun Timur'un himâyesinde ömrünün sonlarına kadar ihtişam içinde yaşadığı ve ancak Cürcânî ile aralarında Timur'un meclisinde cereyan eden münâzaradan sonra ona darıldığı yönündeki kurguya karşın, Teftâzânî'nin en başından emîre ünsiyet beslemediğini düşündürür.

Metin-Şerh İlişkisi

Müellif şerhte (örneğin çağdaşı Cürcânî'nin, Îcî'nin *el-Mevâkıf*ını şerhederken yaptığı gibi) metni lafız lafız ele alarak "memzûc" tarzda açıklama yoluna gitmemiş, aksine metinde muhtasar bir şekilde dile getirilen hususları şerhte daha etraflı olarak yeniden ele almıştır. "Kâle-ekûlu üslûbu"[17] denen tarzı izleyen şârih, açıkladığı metin pasajlarının sadece ilk bir veya birkaç kelimesini "kâle" (veya "kavluhû") diyerek alıntıladıktan sonra çoğunlukla "ekûlu" diyerek (bazen bunu ihmal ettiği veya "ya'nî" diye söze başladığı da olur) ilgili pasajdaki meseleleri yeniden ele alıp etraflıca tartışır, başka kaynaklardan nakillerde bulunup bunları değerlendirir. Şârihin nâdiren metindeki ifadelerin şerhe ihtiyaç duymayacak açıklıkta olduğunu belirtip geçtiği yahut doğrudan metnin lafızlarına atıfta bulunarak açıklamalar yaptığı yerler olmakla birlikte[18] çoğu zaman *Şerhu'l-Makâsıd*, metin olmaksızın kendi başına okunup anlaşılabilecek yapıdadır. Bu sebepten olsa gerek, elimizdeki şerh yazmalarında genelde 'metin' kısmı yoktur. Metin ile şerhin kâmilen bir arada yer aldığı yazma nüshaların sayısı oldukça

17 Şerh üslûpları hakkında bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I/36-37. Çelebi "kâle-ekûlu" üslûbuna örnek olarak *Şerhu'l-Makâsıd*'ı ve İsfahânî'nin (ö.749/1349) *Tavâli'ul-Envâr* şerhini gösterir. Çelebi ayrıca bu üslupta metnin "kimi nüshalarda bazen tamamen yazıldığını, bazen de şerhte mündemiç olarak bulunduğu için yazılmadığını" belirtir. "Kimi nüshalar" ile bir esere ait yazma nüshaları kastetmiş olabileceği gibi "farklı eserleri" kastetmiş olması da muhtemeldir.

18 Aşağıdaki örnekler bu kabildendir (Referanslar 1277 İstanbul baskısınadır): «وأما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن.» (33/1، آخر المبحث الثالث)؛ «قال: «الطريق الثاني للفلاسفة». والمبحث الأول منه غني عن الشرح. وأما الثاني فبيانه...» (191/1)؛ «فلذا قال في المتن: «وإلا فالثاني».» (63/1، أوائل المبحث الخامس)؛ «وهذا معنى قوله «قلنا لذاته».» (84/1، قبل قول المتن «وعورضت»)؛ «وإلى المذاهب الثلاثة لأصحابنا أشار في المتن بقوله: «عادةً مع الكسب أو بدونه أو لزومًا عقليا».» (72/1، قبل قول المتن «فإن قيل»)؛ واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لأنه... (04/1، أواخر الصفحة)

azdır.[19] Yalnızca metni içeren çok sayıda yazma nüshanın bulunması, metnin de kendi başına okunup okutulduğunu göstermektedir.

Makâsıd'ın Baskıları

Makâsıd metni ilk defa 1277/1861 yılında İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de *Şerhu'l-Makâsıd*'ın kenarında basılmıştır. 300x195 mm ebadında büyük boy kağıda iki cilt (biri 276, diğeri 228 sayfa) olarak basılan bu baskı, hem metin hem de şerh açısından bugüne kadar yapılan en başarılı baskıdır. Sonraki baskılar doğrudan ya da dolaylı olarak bu baskıya dayanmışlar, bundaki eksiklik veya hataları -yenilerinin ilâvesiyle- tekrarlamışlardır. (Bu baskının ayrıntılı bir tasviri aşağıda gelecektir.)

Eserin ikinci baskısı İstanbul'da 1305/1888'de Bosnevî Hacı Muharrem Efendi matbaasında yine iki cilt olarak ancak yeni bir mizanpajla gerçekleşmiştir. Bu baskının 1277 Matbaa-i Âmire baskısına dayandığı yapılan karşılaştırmadan anlaşılmaktadır. Söz konusu ilişkinin en açık kanıtı, önceki baskıda sehiv eseri atlanan *Makâsıd* metnine ait yaklaşık iki sayfalık bir bölümün bu baskıda da eksik olmasıdır. (Aynı bölüm, aşağıda sözü edilecek iki modern neşirde de eksiktir).[20] 1305 baskısı, öncekine göre daha küçük ebatlarda (262x170) kâğıda basılıp sayfa sayısı artırılmıştır. Metne ayrılan dış kenar boşluğu önceki baskıya göre daha az olsa da (55 mm/40 mm; ortalama 5 kelime/3 kelime) öncekinin aksine bu baskıda üst ve alt kenarlar da metin için aktif olarak kullanılmıştır. Ortadaki şerh alanı 205x120 mm ebada sahip olup kenarlara oranla geniş tutulan şerh bölümünde 1277 baskısına göre satır sayısı ve metin yoğunluğu azaltılmış, sayfa sayısı artırılmış, böylece daha ferah bir neşir oluşturulmuştur (376 + iii s.; 311 + iii s.; her sayfada 31 satır, her satırda yaklaşık 11 kelime). Ancak bu baksıda önceki baskıda olmayan bazı yazım yanlışları gözlenmiştir.

Modern dönemdeki baskıların ilki Abdurrahman Umeyre tarafından hazırlanıp 1409/1989'da yayınlanan beş ciltlik ilmî neşirdir. Daha sonra ikinci baskısını da (1419/1998) yapan bu neşir 1277 baskısını esas

19 Bu tür nüshalara iyi bir örnek olarak bkz. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, 796. Bu nüsha hakkında aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir.

20 Altıncı maksad, üçüncü fasıl birinci mebhasın başlarına ait bu bölüm esas aldığımız tüm yazmalarda mevcuttur. (Bkz elinizdeki neşir, s. 713). Krş. *Şerhu'l-Makâsıd* (1277), II/183-186; (1305), II/251-255; (Umeyre), V/183-192; (DKİ) III/425-432. Bu bölümün 1277 baskısında neden eksik olduğunun bir tartışması aşağıda gelecektir.

almıştır.[21] Umeyre ayrıca biri metne diğeri de şerhe ait olmak üzere Mısır'da bulunan oldukça geç tarihli[22] iki yazma nüshayla eseri mukabele ederek bir tür tahkikli neşir oluşturmuş; metni parantez içerisinde kalın vurguyla yazarak şerhten tefrik etmiştir. Ancak nüsha farklarının uzun ifadeleri ilgilendirdiği yerlerde de parantez işaretinin kullanılması sıklıkla metinle şerhin birbirine karışması sonucunu doğurmuştur.[23] 1277 baskısındaki bazı hataların bu neşirde de devam etmesi[24] tahkikte kullanılan diğer nüshaların pek yardımcı olmadığını gösterdiği gibi şerhin mutemet nüshalara dayanılarak tahkik edilmesi gerektiğini de ortaya koyar. Bunun dışında hem metinde hem şerhte 1277 baskısında bulunmayan birçok hatalı okumanın bu neşirde zuhur etmesi ve nüsha farklarına dair notların da pek sıhhatli olmaması (örneğin 1277 baskısına atfedilen birçok okumanın bu baskıya ait olmaması)[25] bu ilmî neşrin, esas aldığı 1277 baskısının çok

21 Umeyre 1277 tarihli İstanbul baskısını esas aldığını açıkça belirtip bu baskının sonundaki tab' kaydını da alıntılar, ancak söz konusu baskının cilt ve sayfa numaralarını verirken birinci cildin 285, ikinci cildin 250 sayfa olduğunu belirtir (I/143). Bu tarif 1277 baskısına uymamaktadır. Çünkü elimizdeki tüm kopyalarında bu baskının birinci cildi 276, ikinci cildi 228 sayfadır. (bkz. Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, 8009; Pertevniyal, 491; Ragıp Paşa, 1515 ve 1616).

22 Şerhe ait nüshanın 1266, metne ait olanınsa 1257 tarihli olduğu belirtilmiştir (Umeyre, I/143-146). Bunlar neredeyse İstanbul baskısıyla çağdaş nüshalardır. Bu nüshaların hangi gerekçeyle tercih edildiği belirtilmemiştir.

23 Sadece birinci ciltten seçilen bazı örnekleri vermekle yetineceğiz. Söz konusu karışıklık kimi zaman *Makâsıd* metninin şerhten tefrikini sağlayan uygulamanın ihmal edilmesi nedeniyle metnin kaybolması şeklindedir. Mesela bkz. Umeyre I/189 [bu sayfadaki metnin tamamı *Makâsıd*'a ait olduğundan hepsi paranteze alınmalıdır; aynı hata DKİ neşrinde de sürmüştür (I/189)]. Ancak daha çok şerhe ait ifadelerin parantezin diğer fonksiyonu nedeniyle metne karışması biçimindedir. Mesela bkz. Umeyre I/204: satır 15; I/241: 13; I/296: 8-9 [bu hatalar DKİ neşrinde de aynen sürmüştür (bkz. I/65: 8; I/98: 2; I/142: 9-10)]. Umeyre neşrinde İkinci tür hatanın fark edilip eksik olarak tamir edildiği bir örnek için bkz. Umeyre I/168: 6 ve dn. 3 [krş. *ŞM* (1277) I/6: 25]; bu hata DKİ baskısında (I/32: 3) büyüyerek sürmüştür. Diğer bir örnek için bkz. Umeyre I/173: 7 ve dn. 3 [krş. *ŞM* (1277) I/8: 5].

24 Mesela 1277 baskısında (I/35: st. 15) şerhteki "وإلا فلا يكون مطلقا" ifadesi Umeyre neşrinde de aynen korunmuştur (I/267: st.17, 19). Bu, 1277 baskısında sehven oluştuğu anlaşılan bir hatadır; zira bu baskıya esas alındığını tespit ettiğimiz nüshada ("غ" nüshası; bkz. aşağı) –ve diğer bazı nüshalarda- ilgili ifade doğru olarak "وإلا فلا، فيكون مطلقا" şeklindedir. Aynı yerin iki satır yukarısında, (غ) nüshasında -ve diğer bazı nüshalarda- doğru olarak "فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة إلى الإحرام" şeklinde yazılan cümlenin dördüncü kelimesi 1277 baskısında hatalı olarak "مطلق" şeklinde yazılmış, Umeyre de onu izlemiştir. Diğer bir örnek: yine (غ) ve diğer bazı nüshalarda doğru olarak "فلا نسلم إمكان الشك في النتيجة" şeklinde yazılan ancak 1277 baskısında (I/28: sondan dördüncü st.) "فلا نسلم إن كان الشك في النتيجة" biçimini alan ifade Umeyre'de bu şekilde isbat edilmiştir (I/245: 5).

25 Mesela *Makasıd* metnindeki "فإن قيل: حصول العلم بالغير يستلزم إمكان العلم بأنه عالم" cümlesinde altı çizili kelime 1277 baskısında (I/12, kenarda) doğru olarak yukarıdaki gibi yazılmışken Umeyre neşrinde hatalı olarak "...حصول العلم بتغير..." şeklini almıştır (I/189: st.11). Ayrıca birinci maksadın hemen başlarında, kelâm ilminin mevzusu konusunda, şerhte yer alan "أن تمايز العلوم" ifadesi 1277 baskısında (I/6: 12) yazdığımız şekildeyken Umeyre neşrinde bu ifade "أن التميز العلوم" olarak okunmuş, İstanbul baskısının yukarıdaki okuması ise dipnotta diğer yazmaya nisbet edilmiştir (I/167: 3 ve dn. 2); böylece hem -kanaatimizce- isabetli olmayan okuma tercih edilmiş, hem de okumalar yanlış

gerisinde kaldığını göstermektedir. Ayrıca sem'iyât maksadını içeren beşinci cildin herhangi bir sayfa tasarımı olmadan epey özensiz bir şekilde basıldığı da belirtilmelidir.[26]

Dârul-Kütübi'l-İlmiyye'nin (DKİ) 1422/2001 tarihli üç ciltlik neşri ise Umeyre'nin neşrine dayanır[27] ve bu neşirdeki hatalara yenilerini ilâve etmekten öteye geçmez. Umeyre neşrindeki nüsha farklarına dair dipnotların bu baskıda kaldırılmış olması birçok yeni metinsel karışıklığı da beraberinde getirmiştir.[28] Ayrıca, önemli bir eksik olarak, sözü edilen iki Osmanlı baskısında ve elimizdeki tüm metin nüshalarında mevcut olan *Makâsıd* metninin mukaddimesi bu iki neşirde yer almaz.

ELİNİZDEKİ ÇALIŞMANIN SERENCAMI

Bu çalışmaya başlarken elimizde, 1277 İstanbul baskısına endekslenmiş olarak mütercim tarafından hazırlanan dizgi metin bulunuyordu. Bu Arapça metnin Türkiye Yazma Eserler Kurumu bünyesinde, Kurum Başkanı sayın Prof. Dr. Muhittin Macit ve Çeviri Yayım Dairesi Başkanı sayın Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı beylerin muvafakatı ve tercümeyi hazırlayan sayın İrfan Eyibil'in de rızasıyla, edisyon-kiritikli (tahkikli) hâle getirildikten sonra, mütercimin buna göre gözden geçireceği Türkçe tercümeyle karşılıklı olarak neşredilmesine karar verildi. Bunun için öncelikle *Makâsıd* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'a

---

kaynaklara atfedilmiştir. [Umeyre'nin okuması DKİ baskısında (I/31: 3) da korunmuştur]. Diğer bir örnek: yine kelâm ilminin mevzusu bahsinden, bu sefer *Makâsıd* metninden. Umeyre neşrinde "أو المبدأية من التحقيق" şeklinde yazılan ifadenin dipnotlarında 1277 baskısının birinci kelimeyle ilgili okumasının "الميدانية" şeklinde olduğu, diğer nüshada ise "من" kelimesinin eksik olduğu belirtilmiştir. Ancak 1277 baskısında (ve onun esas aldığı "غ" nüshasında) yukarıdaki ifade "أو المتدانية من التحقيق" şeklindedir. Bizim esas aldığımız yazma nüshalarda ise bu ifadenin "أو المبدأية للتحقيق" şeklinde olduğunu ve şerhin de bunu desteklediğini ilâve edelim (bkz. elinizdeki neşir, s. 95). Umeyre böylece iki ayrı okumayı doğru olmayan şekilde teflik etmiş, bunların kaynağını da hatalı belirtmiştir. Bir başka örnek: Umeyre neşrinin dipnotlarına göre (I/194: st. 15 ve dn. 2, st. 19 ve dn. 5) "في العقل" ifadesi ile "وقوعه" ifadesinin 1277 baskısındaki *Makâsıd* metninde eksik olması gerekir; ancak sözkonusu baskıda her iki ifade de mevcuttur (I/13, hâmiş).

26 Diğer ciltlerde ikinci ve üçüncü dereceden altbaşlıklar ayrı sayfalarda başlatılmış ve yerine göre editör tarafından -köşeli paranteze alınmadan- yeni başlıklar ilâve edilmişken burada maksadı oluşturan ana fasıllara dahi başlık formatı verilmeden düz metin şeklinde basılmıştır.

27 İbrahim Şemseddin imzalı sunuş yazısında her iki esere ait metnin neye dayanılarak hazırlandığı hakkında hiçbir bilgi verilmemiştir. Ancak yaptığımız karşılaştırmalar Umeyre neşrinin kendine özgü hatalarının burada da takip edilmiş olduğunu göstermektedir. Örnekler için bkz. yukarı, dn. 23 ve 24; ve aşağı, dn. 28.

28 Umeyre baskısında parantezlerin çift vazife için kullanıldığını yukarıda belirtmiştik; DKİ baskısı nüsha farklarına dair tüm dipnotları kaldırdığı hâlde parantezleri korumuş, sonra da bunları metnin parçası sayıp kalın vurgu eklemiş, böylece birçok yerde şerh metne karışmıştır. bkz. mesela DKİ I/35: 7 [krş. Umeyre, I/173: 8-9]; DKİ I/44: 8-9 [krş. Umeyre I/183: 1-2]. Bu konuda Umeyre neşrinde oluşan karışıklıkların DKİ baskısında da aynen devam ettiği örnekler için bkz. yukarı, dn. 23 ve 24.

ait Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde bulunan nüshaları tespit edip incelemeye koyulduk. Uzun bir araştırma ve inceleme neticesinde tespit ve tercih ettiğimiz üç yazma nüshayla (Süleymaniye Küt., Carullah Efendi, 1264; Serez, 1402; Laleli, 2442) metni mukabele etmeye başladık. Nüsha karşılaştırmasına (mukabele), elimizdeki dizgi metnin kaynağı olan 1277 İstanbul baskısını katmaya gerek görmedik. 2018 yılı sonunda başlayıp yaklaşık iki buçuk ayda tamamladığımız nüsha mukabelesi neticesinde her bir nüshadaki farkları tespit ve not ettik.[29] Ardından şerhe de müracaatla ve zaman zaman diğer bazı *Makâsıd* yazmalarına da dönerek, daha doğru olduğu değerlendirilen okumaları tercih edip diğerlerini dipnotlarda gösterme işine koyulduk. Bu süreçte sıklıkla matbu metne ve yer yer 1277 baskısının hem metin hem şerh için esas aldığını tespit ettiğimiz dördüncü bir nüshaya (Ragıp Paşa, 796; metin hâmişte) müracaat ettik.[30] Birçok defa matbu *şerh*in ibaresinde problem olduğunu fark edip onun esas aldığı yukarıdaki nüshaya ve daha başka *Şerhu'l-Makâsıd* nüshalarına da müracaat etme mecburiyetinde kaldığımızı ifade etmek isteriz.[31]

Eserin Yazma Nüshaları Üzerine

Türkiye kütüphanelerinde gerek şerhe gerek metne ait 200'e yakın nüsha kayıtlıdır.[32] Bunların bir kısmı hâşiye ve ta'lîktir. Sadece *Makâsıd* metnini içeren kırk civarında nüsha tespit etmiş durumdayız. Şerhle birlikte -genelde hâmişte- yazılan *Makâsıd* nüshaları da ilâve edildiğinde bu sayı elliye yaklaşır. *Makâsıd* metnini de bulunduran şerh nüshalarından sadece birkaçı metnin tamamını -veya tamamına yakını- içermekte, diğerlerinde ilk yirmi-otuz varaktan sonra metnin yazımının terk edildiği görülmektedir.

29 2018 yılının Ekim ayı sonlarında başlanan mukabele aynı yılın Aralık ayı sonunda büyük ölçüde tamamlandı. Sadece bir nüsha için eksik kalan bazı kısımların karşılaştırması sonraki yılın Mart ayında yapıldı. Mukâbele, Yazma Eserler Kurumu'nda yazma eser uzmanı sıfatıyla çalışan Ahmet Kaylı, Ziya Çetintaş, Selahaddin Cimitoğlu ve Ahmet Çinar tarafından gerçekleştirildi.

30 Ancak bu ikisine ait farkların dipnotlara sistemli şekilde yansımadığını ifade etmek isteriz. Bunlara, sadece problemli yerlerin çözümü için spesifik amaçlarla, metnin ve şerhin başka nüshalarına da sıklıkla yaptığımız müracaatlar esnasında döndük.

31 Bu vesileyle *Şerhu'l-Makâsıd*'ın da mutemed nüshalar esas alınarak tahkik edilmesi zarureti bulunduğunu ifade edelim.

32 Araştırmamızda eserin sadece Türkiye'deki nüshalarına ulaşmaya çalıştık. Bunlar arasında, hicri 784 yılında telif edilen metin ve şerhin sekizinci yüzyıl sonları ile dokuzuncu yüzyıl başlarına ait çeşitli erken nüshaları da bulunur. Elinizdeki çalışmada sunulan Arapça metnin tahkikinde kullanılan nüshaların tanıtımı aşağıda gelecektir. *Makâsıd* ve şerhine ait ulaşabildiğimiz tüm nüshaların tanıtımı bu giriş yazısının sınırlarını aşacağından bunların ayrı bir çalışmada ele alınması ve metnin farklı nüshaları arasındaki ilişkinin bu çalışmada etraflıca tartışılması planlanmaktadır.

Tespit edip ulaşabildiğimiz nüshalar içerisinde metin ya da şerhin müellif hattı nüshaları bulunmaz. Bu nedenle tahkikte kullanılabilecek nüshaların tespiti için, görüntülerine ulaştığımız nüshaların tamamını, belirlediğimiz bazı pasajlar çerçevesinde mukabele ettik.[33] Bunun dışında, ulaştığımız tüm nüshaların istinsah tarihleri ile varsa nüshada yer alan muhtelif kayıtları ve diğer kodikolojik özellikleri de dikkate alarak yaptığımız değerlendirme neticesinde müellifin hayatına tarihlenen ya da onun hattını barındırdığı belirtilen, iyi bir asıldan dikkatli bir şekilde istinsah edilip mukabele edildiği anlaşılan ve çeşitli âlimlerin mütalaa ve tashihinden geçtiği görülen özellikli nüshalar tespit ettik ve tahkikte bunları kullanmaya karar verdik.

Aşağıdaki bölümlerde yer alan nüsha tavsiflerinden ve tahkikli metnin dipnotlarına işlenen nüsha farklarının incelenmesinden açıkça görüleceği üzere, özellikle Carullah 1264 nüshası ile Serez 1402 nüshası yüksek kaliteli, erken tarihli ve tahkikli nüshalar olarak öne çıkmaktadır. Her iki nüshadan da birkaç satırın teberrüken müellif hattı ile yazıldığı, nüshalar üzerindeki çeşitli kayıtlarda ifade edilmiştir.[34] Carullah nüshasının istinsah tarihi 789'dur; yani istinsah esnasında müellif hayatta olup eserin telifinin üzerinden sadece dört yıl geçmiştir. Serez nüshasının maalesef son dört-beş varağı koptuğundan istinsah tarihini bilemiyoruz; ancak 816 (veya 810) tarihinden evvel istinsah edilmiş olması gerektiği nüshadaki başka kayıtlardan anlaşılmaktadır. Sonundaki noksanlığa rağmen bu nüshayı metninin sağlamlığı ve barındırdığı tahkikatlar nedeniyle tercih ettik. Laleli 2442 nüshası da erken tarihlidir (813) ve hattı biraz zor okunsa da tam ve genelde sahih bir nüshadır. Her üç nüshanın da okunup incelendiği, üzerine ta'lîkât yazıldığı görülmektedir. Bunlar arasında özellikle Carullah Efendi nüshası çalışmamızda önemli bir ağırlığa sahiptir. Tahkikte izlediğimiz yöntemin izahına geçmeden önce, sözkonusu yöntemi seçmemizde etkili olan bu nüsha hakkında biraz daha bilgi vermeyi gerekli görüyoruz.

---

33 Bu yöntemle elimizdeki nüshaların şeceresini çıkarmayı düşündüysek de bunun sağlıklı bir sonuç verebilmesi için çeşitli ülkelerdeki muhtelif kütüphanelerde yer alan çok sayıda başka nüshanın da incelenmesi gerektiğinden bu düşünceden vazgeçtik.

34 İlgili satırların müellife ait olup olmadığı hususunda bir değerlendirme için nüsha tanıtımları bölümüne bakınız.

Carullah Efendi, 1264 Numarada Kayıtlı Nüshanın Ehemmiyeti

Elinizdeki tahkikli metinde varak numaraları açısından asıl kabul ettiğimiz bu nüsha, eserin telifinden dört yıl sonra, 789 yılında, müellif henüz hayatta iken Tirmiz'de Muhammed b. Müsâfir el-Herevî tarafından istinsah edilmiştir. İki ayrı yerde üçer satırlık bölümlerinin Teftâzânî'nin hattıyla yazıldığı, nüsha üzerindeki kayıtlarda ifade edilmiştir (bkz. "Nüsha Tavsifleri" bölümü). Bölgedeki birçok şehirde bulunduğunu bildiğimiz Teftâzânî'nin Tirmiz'e (de) gidip gitmediği hakkında bir bilgiye sahip değiliz; ancak bu şehrin müellifin o yıllarda ikamet etmekte olduğu Semerkand'a pek de uzak olmadığı göz önüne alındığında eserin istinsâhının Semerkand'da başlayıp Tirmiz'de tamamlandığını varsaymak da mümkündür.[35]

Bu nüshaya kaynaklık eden 'asıl' nüshanın hangisi olduğu hakkında müstensih bize bilgi vermez. Yine de iyi bir nüshadan ve gayet dikkatli bir şekilde kopyalandığı anlaşılmaktadır. İstinsah esnasında vukuu nerdeyse kaçınılmaz olan bazı kelime veya satır atlamaları burada da gerçekleşmiş, ancak bu eksikler çoğunlukla yine aynı el tarafından kenarlarda veya satır aralarında "sah" kaydıyla yazılıp tamamlanmıştır. Bu durum nüshanın baştan sona, muhtemelen yine 'asıl' nüsha ile ve aynı müstensih tarafından mukabele edildiğini gösterir. Nüshanın sonunda bir mukabele kaydı bulunmasa da bazı sayfaların kenarında "belağa" ifadesinin bulunması (örn. vr. 81a, 97a, 98a) mukabelenin icra edildiğinin başka bir göstergesidir.

Nüsha üzerinde, sonradan gerçekleştiği anlaşılan bazı tashihler ile çeşitli ta'lîkât da bulunur. Ta'lîkâttan bir kısmının şerhten alıntı olduğu, sonuna konan (ش) remzinden anlaşılmaktadır. İki tanesinin sonunda (vr. 142a ve 183b) Veliyyüddin Cârullah imzası vardır. Diğerlerinden bir kısmının sonunda herhangi bir remiz bulunmazken bazıları (هـ) ve Arapça "12" rakamını andıran bir remiz bulundurur. Bu ta'lîkâtlar alelâde nüshalarda görülen, kelimelerin sözlük anlamına dair standart notlar değil, teknik veya ilmî izahatlar yahut tevcihlerdir. Tüm bu hususların -ve aşağıda detaylarıyla yer alacak başka kayıtların- işaret ettiği üzere bu nüsha ilimde yetkin kişiler

35 Ancak müellif hatlı olduğu belirtilen bölümlerin, 184 varaklık yazmanın başlarında (vr. 38b), ve sonlarında (159a) bulunduğunu da göz önüne almak gerekir. Bu durumda eserin tamamının Tirmiz'de istinsah edilmiş olması daha muhtemel gözükmektedir. Belki de bu nüsha, Teftâzânî'nin Tirmiz'de bir süre ikamet ettiği bir sırada ve husûsen onunla okunduğu esnada hazırlanmıştır. Ancak müellife okunduğuna dair nüshada bir semâ yahut kıraat kaydı bulunmaz.

tarafından okunup notlanmıştır. Dahası, bu kenar notları dışında metnin muğlak yerlerini çözmek üzere ilgili ifadelerin üzerine, satır üstünde veya altında çeşitli remizler yazılmış, bunlar aracılığıyla metin ikinci bir katmanla anlaşılır kılınmıştır. Nüsha üzerinde icra edilen ve ona olağanüstü bir ilmî ve tarihî ehemmiyet kazandıran bu faaliyet, yazmanın başındaki temellük kayıtlarının da göstereceği üzere farklı yüzyıllarda, muhtelif coğrafyalarda ve birçok âlimin katkısıyla gerçekleşmiş olmalıdır.

Nüsha, istinsah edildikten 120 yıl sonra 909/1503 tarihinde İstanbul'da Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin (ö. 922/1516) mülkiyetine geçmiştir. Bu şaşırtıcı bir durum değildir, çünkü kitap merakı ve seçme elyazmalarından oluşan kitap koleksiyonu ile kendi döneminde şöhret bulan Müeyyedzâde birkaç yıl Fars bölgesinde Devvânî gibi önemli bir âlimden ilim tahsil edip beraberinde çok sayıda nâdir kitapla birlikte Diyâr-ı Rum'a döndükten sonra İran coğrafyasıyla bağlarını korumuş, muhtemelen, onun kitap merakını iyi bilen dostlarının da aracılığıyla, kendisine kıymetli yazmalar akmaya devam etmiştir.[Bkz. aşağı, dn. 38 ve "Nüsha Tavsifi" bölümü.] Aşağıda nüshanın ayrıntılı tasvirinde tartışılacağı üzere, bu *Makâsıd* nüshası da böyle yazmalardan biri olmalıdır.

Müeyyedzâde'den sonra nüsha onun oğlu Abdülvehhâb Efendi'nin (ö. 970/1562) mülkiyetine geçmiş görünmektedir. Nüshanın bundan sonra Hoca Sa'deddin Efendi'nin (ö. 1008/1599) oğlu Şeyhülislâm Esad Efendi (d. 978/1570, ö. 1034/1625) ile torunu Şeyhülislâm Esadzâde Ebûsaid Mehmed Efendi'nin (d. 1003/1593, ö. 1072/1662) temellüğüne geçtiği görülmektedir. Nihayet Nüsha, bu sonuncusunun vefatından yaklaşık yirmi beş yıl sonra, 1098 (1686-7) tarihinde Cârullah Veliyyüddin Efendi'nin (ö. 1151/1738) mülkiyetine geçer. Bugün hâlâ onun adıyla Süleymaniye Kütüphanesinde korunan koleksiyonun içinde bulunan nüshayı Cârullah Efendi'nin 45 yıl boyunca çeşitli defalar okuttuğu, nüsha üzerinde kendi hattıyla kayıtlıdır.

Nüshada Sultan II. Bayezid'in (sl. 886-918/1481-1512) mührü, ayrıca kimliğini tespit edemediğimiz Mahmûd b. Abdussamed adında birisinin temellük kaydı da bulunur. Bu iki kaydın, nüshanın telifi ile Müeyyedzâde'nin mülkiyetine geçmesi arasındaki 120 yıllık dönemin farklı aşamalarına ait olduğunu tahmin ediyoruz. II. Bayezid'in nüshaya Müeyyedzâde aracılığıyla sahip olup sonra yeniden kendisine vermiş olması muhtemeldir.[36]

---

36 Bu konudaki ayrıntılı bir tartışma için bkz. "Nüsha Tavsifi" bölümü.

Mâverâünnehir'de istinsah edilen ve zamanla yolu Osmanlı coğrafyasına düşen bu oldukça erken tarihli nüshanın Sultan II. Bayezid, Müeyyedzâde Abdurrahman ve Cârullah Efendi gibi üç büyük Osmanlı kitapsever, koleksiyoner ve/ya âliminin[37] ilgisini çekip kütüphanelerine girmesi, ayrıca 10./16. yüzyılın önemli müverrih ve münşilerinden Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin ikisi de 17. yüzyılda şeyhülislâmlık yapan oğlu ile torununun mülkiyetine geçmesinin tesâdüfî olmadığını, bilakis tüm bu ilginin nüshanın haiz olduğu 'ilk' kıymete matuf mühim bir yönü bulunduğunu değerlendiriyor, ayrıca bu müterakim alâkanın her bir aşamada intac etmesi muhtemel mütâlaat ve ilmî tetebbuat ile nüshaya yeni kıymet unsurları ilâve ettiğini düşünüyoruz.

Tahkikte İzlenen Yöntem ve Stratejiler

Tahkikte izlediğimiz yöntemin önemli bir veçhesine, neşre hazırladığımız eserin özel yapısından kaynaklanan zorluklar ve bu zorlukları aşmak üzere yazma nüshalarda geliştirilen imkânlar yön vermiştir.

Klasik eserlerden özellikle ders kitabı olarak ezberlenmesi amaçlanan metinlerin -ders esnasında hocanın takririyle açıklanmak veya üzerine şerh

---

37 Cârullah Efendi'nin henüz hayatta iken vakfettiği koleksiyonu -tahkikte kullandığımız en önemli nüsha da bu koleksiyonda yer alır- bugün Süleymaniye Kütüphanesinde korunmaktadır. Bu koleksiyon üzerine yapılan bir çalışma için bkz. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları,* ed. Berat Açıl, İstanbul, 2015. Müeyyedzâde'nin koleksiyonu ise onun vefatının ardından dağılmıştır. Kendi zamanında ün kazanmış bu kütüphanedeki kitapların fiziken yeniden bir araya getirilmesi veya sahip olduğu kitap ve yazmaların envanter listesinin tespiti anlamında 16. yüzyılda Sultan I. Selim'in emriyle ve günümüzde kitap araştırmacıları tarafından önemli çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Judith Pfeiffer, "Teaching the Learned: Jalâl al-Dîın al-Dawânî's Ijâza to Mu'ayyadzâda 'Abd al-Rahmân Efendi and the Circulation of Knowledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century," in *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. Maurice A. Pomerantz and Aram Shahin (Leiden: Brill, 2015 [2016]), 285-332; a.mlf., "'The Ottoman Muse Fluttered, But Poorly Winged': Müeyyedzâde, Bayezid II, and the Early Sixteenth-Century Ottoman Literary Canon", in *Treasures of Knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4), vol. 1: Essays*, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, and Cornell Fleischer (Leiden and Boston: Brill, 2019), 241-266, özellikle 241-46. Amasya'daki şehzâdelik yıllarından beri aralarında yakın bir münasebet bulunan Sultan II. Bayezid de Müeyyedzâde gibi büyük bir kitapsever ve koleksiyon sahibiydi. Bayezid'in emriyle 909/1502-3 tarihinde saray kütüphanesinin hafız-ı kütübü Atûfî tarafından hazırlanan, saray kütüphanesindeki yazmaların isimlerinin kaydedildiği -bugün Macar Bilimler Akademisi'ndeki Doğu Yazmaları (Oriental Collection) bölümünde Török F. 59 demirbaşıyla kayıtlı- katalog (defter-i kütüb) üzerine yakın zamanda birçok ilim adamının katkılarıyla önemli bir çalışma yapılmıştır. Bkz. *Treasures of Knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar and Cornell H. Fleischer (Leiden and Boston: Brill, 2019). İki ciltlik bu çalışmanın birinci cildi araştırma yazılarını, ikinci cildi defterin tıpkıbasımı ve transkripsiyonunu içerir.

yazılmak üzere- oldukça muhtasar ve veciz bir şekilde kaleme alındığı bilinmektedir. Bu pratik kaygının metnin okunmasında yol açtığı zorluğa ise klasik yazma kültürünün başka bir pratik çözümle mukabele ettiği görülmektedir. Bu tür "yoğun" ve nüfuzu zor metinlere ait iyi hazırlanmış, okunmasına ve tahkikine itina edilmiş yazmalarda sıkça -özellikle çetin yerlerde- metnin muhtelif unsurları belli remizlerle birbiriyle ilişkilendirilmiş, böylece takririn ve şerhin yokluğunda da metnin "ulaşılabilir" kılınması, okunma ve anlaşılmasının kolaylaştırılması amaçlanmıştır.[38]

Teftâzânî'nin *Makâsıd* metninin de böyle yoğun bir muhtasar olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Müellifin bizzat şerh etmek üzere yazdığı -ve eşzamanlı olarak şerh ettiği- bu metnin neşre hazırlanmasında yazma kültürünün sözkonusu yorumlayıcı edevâtı, müellifin şerhi ile birlikte en büyük yardımcımız olmuştur. Tahkik için kullandığımız *Makâsıd* nüshalarında -özellikle de büyük bir itinaya mazhar olan Carullah Efendi nüshasında- metin, istihdam edilen özel remizler marifetiyle adeta "metin dışı" bir yolla simgesel olarak şerh edilmiştir. Örneğin, araya başka cümleler girip birbirinden uzak kaldıkları durumda mübteda-haber ve şart-ceza ikilisi; ayrıca açık olmadığı yerlerde ma'tûf ile ma'tûf 'aleyh, sıfat ile mevsûf, câr-mecrûr ile müte'allakı, (zâhir veya gizli) zamir ile merca'ı bu tür remizlerle ilişkilendirilmiştir. Biz bu remizleri, bu "görsel şerh unsurlarını" neşirde aynı şekilde gösterecek teknik imkânlara sahip olmadığımızdan ve bunların muazzam faydasından neşrimizi mahrum etmek de istemediğimizden çoğunlukla bu tür simgesel açıklayıcıları dipnotlarda açımlayarak, yani konvansiyonel metinsel şerh diline tercüme ederek okuyucunun dikkatine sunmaya çalıştık.[39] Kaynağını da, açıklamanın sonunda, ilgili nüshanın veya nüshaların remzini -bu nüshaları göstermek üzere bizim atadığımız

38 Klasik usulle tedrisatın bugün de devam ettiği yerlerde okunan metinlerin bu tür remizlerle bezenmeyi sürdürdüğü ilgililerin malumudur.

39 Modern basılı neşirlerin bu kanonik tekniğinin metni parçalayan, dipnotları kabartan, açıklanan kelime ile açıklamayı birbirinden uzakta konumlandıran ve açıklamaları üst üste yığan etkisi göz önüne alındığında yazma geleneğinin imkânlarını kaybetmiş olmanın farklı bir maliyeti de gün yüzüne çıkar. Açıklayan ile açıklananın birbirine yakın ve çoğunlukla aynı hizada olduğu, metinsel açıklamaların yanı sıra -hatta onlardan daha sıkça- algılanması kolay simgesel açıklayıcıların kullanılmasına izin veren bu türden bir yöntemin basılı neşirlerde de uygulanabilmesini umuyoruz. Dijital yayıncılığın devrimler yarattığı bir çağda klasik yayıncılık hâlâ yaşayacaksa onun imkânlarından bazı şeyleri ödünç alabilmeli. Satır aralarında simgelerin kullanıldığı bazı basılı neşir örnekleri mevcut olsa da bunun çok özel yöntem ve bilgiler ve bolca emek gerektirdiğini tahmin ediyoruz. Örn. bkz. Ebû Dâvud, *Kitâbu's-Sünen (Sünenu Ebî Dâvud)*, tahkik Muhammed Avvâmê (Cidde, Beyrut ve Mekke, 1419/1997), 5 cilt.

simgeleri- parantez içinde yazarak gösterdik: Carullah, 1264 nüshası için (ج), Serez, 1402 için (س), Laleli, 2442 için (ل) gibi. Dolayısıyla okuyucu dipnotlardaki açıklamalardan sonra parantez içerisinde bu simgeleri gördüğünde sözkonusu açıklamanın ilgili nüshada 'görsel' olarak bulunup tarafımızca açımlandığını anlamalıdır.

Dipnotlarda, konvansiyonel "metinsel" açıklamaların doğrudan nüshaların hâmişinden alındığı durumlarda ilgili açıklamanın başına "وفي هامش ج" (veya س , ل) ifadesi yazılıp devamında iki noktadan sonra ilgili alıntı aktarılmıştır. Sonunda veya başında bu tür remiz ve ifadelerin bulunmadığı açıklamalar tarafımıza aittir.

Şerhten yaptığımız alıntılarda veya oradan özetle aktardığımız izahlarda (sehven atlamış olabileceklerimiz dışında) kaynağını notun başında veya sonunda her zaman gösterdik. Şerhe referanslarımız 1277 İstanbul baskısına olup eğer yazmalarla arasında fark tespit edilmişse bunlara da alıntı esnasında köşeli parantez içerisinde veya alıntının sonunda işaret edilmiştir.

İfade etmek isteriz ki *Makâsıd*'ın muhtasar yapısı gereği anlaşılması güç olan birçok noktanın çözümünde, metni lafız lafız açıklayan memzuc bir yapıda değil bilcümle şerh eden bir tarzda olduğu için müellifin şerhinden yardım almak her zaman mümkün olmamaktadır. Bu durum, şerhin dışında, metnin ibaresinin çözümüne odaklı olarak bazı müstakil metin nüshalarında remizler aracılığıyla gerçekleşen ancak -"yazma kültürünün" yerini "matbaa çağının", "kesif okuma" pratiklerinin yerini "yaygın" (bu nedenle de "yüzeysel") okuma alışkanlıklarının aldığı- günümüzde kıymeti pek fark edilmeyen bu olağanüstü ilmî faaliyete müracaatı zorunlu kılmaktadır. Biz de bu zaruretin icbarıyla bir yandan şerhe, diğer yandan sağlam metin nüshalarının özel yorumlarına yöneldik. Bu çifte-müracaat sadece Arapça metnin daha "sahih" bir şekilde tespiti için değil, aynı zamanda, doğru tespit edilen metnin doğru anlaşılması (ve tercümesi) için de gereklidir. Zira birçok noktada zamirleri farklı yerlere gönderme veya cümleler arasında hatalı atıflar yapma tehlikesi doğru ispat edilen metinde dahi variddir.

İncelediğimiz çok sayıda nüshada müstensihlerin sıklıkla yanıldıklarını gördüğümüz yerlerde modern okuyucunun da (ve tabii muhakkikin/

mütercimin de) yanılabileceğini göz önünde bulundurup kritik yerlerin zabtına büyük dikkat sarfetmek ve müşkil yerlerde gerekli harekelerin titizlikle belirlenmesine ihtimam göstermek lüzumunu bittecrübe idrak etmiş olarak, muhakkikin büyük risk altında olduğu bu tür nazik yerlerde zabtı ihmal etmenin güvenli kolaylığına sığınmak yerine müellifin şerhinden ve mutemet nüshalardan istifade ve vâhibu'l-akl ve mülhimu's-savâb olan Allah'tan istimdâd ile bu hususta elimizden gelen dikkati sarfetmeye gayret ettik; lüzumlu olmayan yerlerde fuzuli harekelerden de kaçınmaya çalıştık. Elbette hata etmiş olabiliriz; bu hususta okuyucunun müsamahasına sığınıyor, gayretimize kabul nazarıyla bakacağını umuyoruz. İsabet etmişsek bu ancak Allah'ın lutfuyladır; onun öğrettiğinden gayrı kulun bildiği, onun gösterdiğinden başka kalbin gördüğü yoktur. O ne güzel mevlâ, ne güzel yardımcıdır. Okuyucudan ricamız, bu eserde emeği geçen bizlere, anne ve babalarımıza ve üstadlarımıza mağfiret dilemeleri, hayır dua etmeleridir. Umulur ki Allah halis niyetle ve istifade maksadıyla nazar edenlere hayırlar nasip edip bizleri hayır üzere cem eder. Amin.

Teknik Açıklamalar

Nüsha farklarını gösterirken temelde "İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu"nu esas aldık,[40] ancak bazı istisnaî durumlarda ondan ayrıldık. Kılavuzda işaret edilmeyen durumlar için makul olduğunu düşündüğümüz yolları tercih ettik.

Elimizde müellif nüshası yahut müellifin icazetinden geçtiğinden emin olduğumuz bir nüsha bulunmadığından nüshaların farklı okumalarında elimizdeki yazmalardan herhangi birini her konuda izlemeye iltizam etmedik. Mümkün olduğu yerde şerhten yardım alarak müellifin buradaki yorumuna uygun okumayı ispat etmeye gayret ettik. Böylece bazen tek bir nüshanın okumasını diğerlerinin ittifak ettiği okumaya tercih ettik. Sıklıkla şerhin ifadelerine de dipnotlarda dikkat çektik.

Nüshaların farkını dipnotlarda gösterirken kabaca kronolojik sırayı da yansıtan Carullah (ج), Serez (س), Lâleli (ل), Matbu [1277] (م) sıralamasına

40 *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*, haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM, 2018.

dikkat ettik. Bunlara sıklıkla, matbu metnin kaynağı olan Ragıp Paşa, 796 numarada kayıtlı nüshayı da (غ) ekledik. Ancak bu nüshayı sistemli olarak izlemediğimizin bir işareti olarak ilgili simgeyi köşeli parantez içinde yazdık. Son iki simgenin (م , غ) işaret ettiği referanslar hem metni hem şerhi içerdiğinden bunları metin ve şerh için ortak olarak kullandık, hangisini kastettiğimizi ise ayrıca belirttik. (Dipnotlarda, yukarıda sayılanlar dışında metin veya şerhe ait sıkça müracaat ettiğimiz nüshalar ve simgeleri bu bölümün sonundaki tabloda gösterilmiştir.)

Yukarıda işaret ettiğimiz nüshalardan ilk ikisi önemli ölçüde mühmel (noktasız) olduğundan noktalara taalluk eden yerlerde bu nüshaların okumasını, uygun bulduğumuz varyanta muvâfık saydık, ayrıca duruma işaret etmedik.

İfdelerin isbatında yukarıdaki yolu izlerken remizler ve harekeler hususunda ağırlıklı olarak (ج) nüshasına itimad ettik. Ancak bazen ondan ayrıldık, böyle durumlarda bu hususa dikkat çekmeye çalıştık.

İki yerde, esas aldığımız nüshaların hiçbirinde yer almayan ancak onsuz metnin anlaşılmadığını yahut anlaşılmasının güç olacağını düşündüğümüz birer kelimeyi köşeli parantez [ ] içinde metne ilâve ettik.

Benzer şekilde, esas aldıklarımızda olmayıp başka nüshalarda mevcut olan, elzem olduğunu düşündüğümüz bir ifadeyi metne ilâve ettiğimiz bir örnekte, kezâ esas nüshalarımızda farklı olup başka nüshalardaki okumayı daha doğru bulduğumuz varyantı tercih ettiğimiz bir diğer örnekte ilgili ifadeyi yay parantez { } içinde yazarak dipnotta kaynağını gösterdik.

Metinde geçen âyet ve hadislerin tamamını yine İSAM'ın esaslarına göre tahriç ettik. Âyet ve hadis dışındaki alıntı veya referanslar şerhin aksine metinde nâdiren yer almakla birlikte bunların kaynağını tespit etmeye çalışmadık. Bu tahkikin önemli zaaflarından biri olduğunu itiraf edeceğimiz bu hususu telafi edebilecek bir imkân olarak çalışmamıza şerhe müracaatı kolaylaştıracak bir karşılaştırmalı içindekiler tablosu ekledik. (Bu tablo aynı zamanda eserdeki konu başlıklarının esas aldığımız nüshalarda hangi sayfalarda bulunduğunu da gösterir).

Yine şerhin aksine metinde nâdiren tasrih edilen özel isimlerden sadece meşhur olmayanları tahriç etmekle yetindik. Garip kelime ve ıstılahları açıklamaya gayret ettik; ancak her yerde aynı seviyeyi muhafaza etme imkânını bulamadık.

Tahriçler dışında, metnin kapalı ifadelerini açmaya yönelik, gerekli gördüğümüz ölçüde ve aşırıya kaçmamaya gayret ederek, şerhten, nüshalardaki hâmiş veya remizlerden ve diğer nüshalardaki farklı okumalardan beslenerek notlar ekledik. Notlarımızın farklı bölümlerde muhtelif yoğunlukta olmasının tabii karşılanacağını umuyoruz. Metnin daha ağır olduğu birinci ve ikinci maksatlarda şerhe daha sık müracaat ettiğimizi düşünüyoruz.

Notlardan uzun olup tercümeyle karşılıklı sayfalara sığmayanları son not olarak yerleştirdik; kendi içerisinde sıralı olan bu notların dipnotlardan tefrik edilmesi için rakamlarını metinde parantez içinde ve üst karakter olarak “(12)” şeklinde gösterdik.

Tahkikte esas aldığımız nüshalar ile dipnotlarda sıkça müracaat ettiğimiz diğer nüshalar ve bunlar için kullanılan remizler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Nüshalardan sadece *Makâsıd* metnini içerenler (M), sadece şerhi içerenler (Ş), hem metin hem şerhi içerenler (Ş & M) veya “(Ş) + (M)” ile belirtilmiştir. Süleymaniye dışındaki kütüphanelerde bulunan koleksiyonların başında kütüphane isimleri yay parantez { } içinde eklenmiştir. Bu liste dışındaki nüshalara da yer yer müracaat edilmişse de bunların künyeleri dipnotlarda açıkça belirtilmiştir.

Esas Alınan Nüshalar

Carullah 1264 (M)	(ج)
Serez 1402 (M)	(س)
Laleli 2442 (M)	(ل)
Matbu [1277 İst] (Ş & M)	(م)
Ragıp Paşa 796 (Ş & M)	(غ)

Sıkça Müracaat Edilen Diğer Nüshalar

Ragıp Paşa 795 (Ş & M)	(ب)
{Köprülü K} Fazıl Ahmed P. 838 (Ş & M)	(فل)
{TSMK} Ahmed III 1792 (M) + (Ş)	(أ)

Carullah 1230 (Ş)	(جا)
Carullah 1233 (Ş)	(جه)
Hasan Hüsnü P. 1162 (Ş)	(حب)
{TSMK} Ahmed III 1827 (Ş)	(ط)
Süleymaniye 785 (Ş)	(خس)
Süleymaniye 786 (Ş)	(سل)
Manisa İl Halk 4857 (Ş)	(مغ)

Şehid Ali Paşa (M)	(ع)
{Manisa} Akhisar Z. 149 (M)	(قح)
{Bursa İnebey} H. Çelebi 609 (M)	(حج)
{Kütahya} Vahid Paşa 309 (M)	(كه)
Fatih 3148 [Musannifek] (M)	(ص)
Fatih 3149 (M)	(ف)
Hamidiye 777 (M)	(د)
Ragıp Paşa 813 (M)	(ر)
Esad Efendi 1282 (M)	(سد)
Mahmud Paşa 301 (M)	(مب)
Halet Efendi 430 (M)	(حا)

Teşekkür

Öncelikle bu çalışmaya imkân tanıyan Yazma Eserler Kurumu Başkanı Sayın Prof. Dr. Muhittin Macit ile Çeviri ve Yayım Dairesi Başkanı Sayın Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya itimatları ve müsamahaları için minnettarız. Sâniyen, çalışmanın uzayan süreçlerini anlayışla karşılayıp sergilediği işbirliği ile bu zahmetli yolculuğu zevkli hale getiren kıymetli hocamız Sayın İrfan Eyibil'e, nüsha mukabelesinin her aşamasına sabır, güler yüz ve konukseverlikle eşlik eden genç meslektaşlarım ve dostlarım Ziya Çetintaş, Selahaddin Cimitoğlu ve Ahmet Çinar'a derin bir teşekkür borçluyum. Ziya ve Selahaddin sonraki aşamaların hepsinde yanımda oldular; bu çalışmada benim kadar onların da emeği vardır. Bu genç arkadaşların desteği ve enerjisi olmasa elinizdeki çalışma imkân dairesinden fiil dairesine geçmezdi. Kendilerine husûsen müteşekkirim. Çalışmanın erken bir evresinde hazırladığım bazı bölümleri görüşlerine -mütereddidâne- arzettiğimide beni cesaretlendiren sayın Hamza el-Bekri hocaya kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Arapça metin için hadisleri tahriç eden meslektaşım Sayın Necmettin Azak'a, eserin yazma nüshalarını incelememiz için her türlü kolaylığı sağlayan Süleymaniye Kütüphanesi Müdür V. Sayın Menderes Velioğlu'na, onun anlayışını güler yüzle sürdüren Sayın Mustafa Dil Beyefendi ile Süleymaniye Kütüphanesi'nin değerli personeline ve ulaşamadığımız bazı nüshaları temin etmemizde yardımını esirgemeyen meslektaşım Ali Aslan'a ayrıca teşekkür ederim. Basılı *Şerhu'l-Makâsıd* nüshasını kullanmamıza nüshanın tanınmaz hale gelmeye başladığını gördükten sonra bile müsaade eden, ayrıca birçok konuda fikir ve katkılarından istifade ettiğim dostum ve meslektaşım Abdullah Öztop'a, yazmalarla ilgili engin ilminden her daim istifade ettiğim meslektaşım kıymetli Said Kayacı'ya, müellife nisbet edilen hatlar konusunda mesleki görüşünü bizlerle büyük bir nezaket içinde paylaşan hattât ve sanat tarihçisi sayın Ömer Kasım Kahya'ya ve bu çalışmada değerlendirememiş olsak da Taftâzânî'nin biyografisi için kaynak önerilerinde bulunarak bizi teşvik eden Sayın Judith Pfeiffer'a teşekkür ederim. Kelâm'dan behremiz yokken sohbetiyle bizi bu ilimden feyizmend eyleyen kadim dostum kıymetli M. Fatih Soysal'a, çalışmanın ağır seyrini nezaketli teşvikleriyle tehyiç eden koordinatör meslektaşlarım

ve dostlarım Sayın Arafat Aydın ve Sayın Murat Ünlüer'e, Giriş yazısının imlâ okumasını yapan değerli meslektaşım Sayın Evşen Yıldız'a, ayrıca tüm mesai arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

Son olarak, en özel teşekkürlerimi çalışmanın tüm yorgunluğunu benimle paylaşan aileme: ihmal ettiğim sorumlulukları sabırla üstlenen kıymetli eşime ve eksikliğimi yine anneleriyle tamamlamak zorunda kalan sevgili oğullarım Ali, Akif ve Mustafa'ya sunuyorum. Onların hakkını asla ödeyemem. Çalışmanın kendi payıma düşen kısmını onlara ithaf etmekten büyük bir mutluluk duyuyorum.

Ahmet Kaylı

TAHKİKTE KULLANILAN NÜSHALARIN TAVSİFİ

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 1264 Numarada Kayıtlı Nüsha

Nüshanın Fiziksel Tavsifi

175x137 mm ebadında kağıda yazılmıştır; yazı alanı 115x90 mm olup sayfada 15 satır bulunur. Yazmanın iç bloğunun sekizer yapraklık 23 formadan oluşan 184 varak hacmindeki asıl kısmını *Makâsıd* metni doldurur (1b-184b). Dikişli formaların oluşturduğu bu bölümle kapaklar arasına nüshanın başında üç, sonunda da iki adet ilâve yaprak yapıştırılmış, iç blok (metin bloğu) toplamda iii + 184 + 2 varağa baliğ olmuştur. Metin alanı dışındaki sayfalarda eserin adı ile aşağıda ayrıntıları verilecek çeşitli kayıtlar, mühürler ve fevâid yer alır. Nüsha üzerinde, kurşun kalemle yazılan numaralamada varak 15 ve 18'e numara atanmamış; bu nedenle mevcut numaralama ilgili yerden itibaren iki birim geri düşmüştür. Biz neşrimizde bu nüshanın varak numaralarını gösterirken söz konusu hatayı düzeltip doğru sırayla yazdık.

Nüshada çokça kurt yeniği vardır. Bu nedenle oluşan hasarın ilk on beş varakta ince kağıtla tamir edildiği; ancak muhtelif yerlerde benzer hasarların aynen mevcut olduğu gözlenmiştir. Nadiren metin alanının ilk ve son satırlarına doğru sirayet eden (bkz. vr. 14-15, 37, 42-50) bu hasar umumiyetle derkenarları etkilemiş, bazı yerlerde ta'kıbenin de yer aldığı alt iç köşeleri tamamen eritmiş (vr. 58-68), ancak metne zarar vermemiştir. Nüshada kurt yeniği dışında mıklebin uyguladığı baskı sonucu oluşan zedelenme ve yırtık (özellikle vr. 24, kısmen 23 ve 25) az da olsa metin kaybının oluştuğu tek yer sayılır; ancak bu hasar bir çizgi boyunca her satırda yaklaşık birer kelimeyi etkilemiştir. Bir varakta da tashih yırtığı gözlenmektedir (vr. 98, st. 6 ve 7). Çalışmamız için nüshanın yeni görüntülerinin çekimi esnasında bu hasarların fark edilmesi üzerine yazma, Kitap Şifahanesi'nde patoloji bölümüne sevk edilmiştir.

Metin, nesihe yakın, "Horasani" diye tabir etmeyi uygun bulduğumuz bir ta'lik kırması ile, mühmel (noktasız) ve harekesiz olarak yazılmış, ancak kritik yerlerde noktalama yapılmış, yine sadece ihtiyaç duyulan yerlerde

harekelenmiştir. Bunun haricinde harekeleme ve noktalama yapılmamıştır. Maksad, fasıl, mebhas ve hâtime gibi konu başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Cümle başlangıçları, üzerlerine çekilen bir çizgi ile belirtilmiştir. Bu iş için başlarda yeşil daha sonra ise kırmızı renkte mürekkep kullanılmıştır. Eserin derkenarında yoğunluğu değişen ta'lîkât ve tashîhât bulunmaktadır.

Nüsha Üzerindeki Kayıtlar

Yazmanın başında eserin adı *Kitabu Metni'l-Makâsıd li't-Teftâzânî* olarak kaydedilmiş (IIb), zahriyede de *Metn-i Makâsıd* şeklinde belirtilmiştir (1a).

Sonunda müellifin ferâğ kaydı da bulunan nüsha Muhammed b. Müsâfir el-Herevî tarafından 789 (1387-8) yılında Tirmiz'de istinsah edilmiştir. İstinsah kaydı şöyledir (184b):

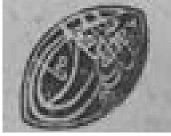
قد اتفق الفراغ عن تحرير الكتاب، بعون الله القديم الوهاب، للعبد الفقير إلى الغني، محمد بن مسافر الهروي، تحريرًا في سنة تسع وثمانين وسبعمائة، حامدًا لله ومصليا على نبيه، في بلدة ترمذ حرسها الله تعالى.

Bu istinsah kaydının yer aldığı sayfanın üst hâmişinde, sonunda Cârullah Efendi'nin imzası bulunan bir kayıtta Teftâzânî'nin doğum ve vefat tarihleri ile bazı eserlerinin telif tarihi hakkında Taşköprîzâde'nin *Mevzû'âtu'l-Ulûm*'undan ve başka kaynaklardan yapılmış bazı nakiller bulunur. (Nüshanın iki yerinde üçer satırlık müellif hattı bulunduğuna dair Cârullah Efendi tarafından yazılan kayıtlar için bkz. "Müellif Hattı Kısımlar Hakkında Kayıtlar" bölümü.)

Eserin derkenarında yoğunluğu değişen ta'lîkât ve tashîhâtın bulunur (bkz. yukarı, s. 35). Ayrıca bazı yerlerde eserin mukabele edildiğini gösteren "belağa" ifadeleri yer alır (vr. 81a, 97a, 98a). Her üç kayıt da yaprakların ağız kısmının çok yakınında yer almakta olup 97a'daki kayıt muhtemelen yazmanın kenarlarının tıraş edilmesi veya aşınması nedeniyle kısmen törpülenmiştir. Bu durum, benzer kayıtların başka sayfalarda da bulunup muhtemelen aşınma nedeniyle kaybolduğunu düşündürür.

Mühürler

Nüshanın başında (IIIa) ve sonunda (+Ib [185b]) Sultan II. Bâyezid'in (sl. 886-918/1481-1512) tuğralı mührü bulunmaktadır. Badem şeklindeki bu küçük mühürde "Bâyezid b. Mehmed Han [el-]muzaffer dâ'imâ" ifadeleri yer alır.[41]



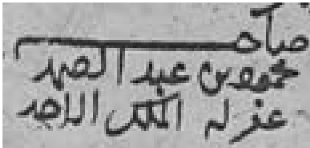
Bayezid Mührü (Carullah, 1264, [vr.185b])

Sondaki Bayezid mührünün hemen yanında (ayrıca vr. 28a'da), nüshanın ve ait olduğu koleksiyonun sahibi Cârullah Veliyyüddin Efendi'nin (ö. 1151/1738) vakıf mührü de görülmektedir. Nüshada okunaksız çıkan bu mührün aynı koleksiyondaki başka yazmalarda daha açık örnekleri bulunmakta olup 1147 (1734-35) tarihini taşıdığı açıkça görülmektedir.[42] Bu mühürde şöyle yazar: "Vekafe hâza'l-kitâbe lillâh, Ebû Abdillâh, Veliyyüddin Cârullâh, bi-şartı en lâ yuhrace min hızânetin benâhâ bi-cenbi Câmi'i Sultan Muhammed bi-Kostantıniyye, sene 1147".

Temellük Kayıtları

Nüsha üzerinde farklı dönemlerde esere sahip olmuş kişilere ait çeşitli temellük kayıtları da yer alır. Bu kayıtlar vikaye yapraklarında (Ia, IIa, IIb) ve zahriyede (1a) bulunur. İlginç bir şekilde bu kayıtlar genel bir kronolojik düzenle sıralanmışlardır. En dıştaki vikaye sayfalarından zahriyeye doğru ilerledikçe giderek daha eski kayıtlar yer alır. Dolayısıyla ters yönde, zahriyeden ön kapağa doğru ilerlediğimizde nüshanın günümüze doğru yaklaşan bir kronolojisini elde ederiz.

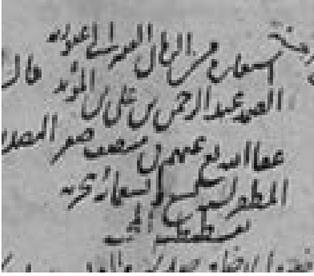
Zahriye sayfasındaki üç kayıttan ikisi tarihli, biri tarihsizdir. Mahmud b. Abdussamed'e ait tarihsiz ilk kayıtta "Sâhibuhu Mahmûd b. Abdussamed ğafera lehu'l-Melikü'l-Ehad" yazmaktadır.[43] Kayıt sahibinin kim olduğu hakkında bir fikre sahip değiliz. Tarihsiz olsa da bu kaydın nüshadaki en eski kayıt olması muhtemeldir.



42 Mührün açık bir örneği için bkz Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, 1752, vr. 1a. Kut ve Bayraktar'ın ilgili mührün tarihini 1137 olarak okumalarının doğru olmadığı görülmektedir (*age.*, s. 192). Carullah Efendi'ye ait vakıf mührünün farklı bir istifi için bkz. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed.Berat Açıl, (İstanbul, 2015): s. 353-4.

43 صاحبه محمود بن عبد الصمد غفر له الملك الأحد

Bunun biraz altında, sayfanın tam merkezinde yer alan ikinci kayıt, "Müeyyedzâde" olarak bilinen, Sultan II. Bayezid devri âlimlerinden Abdurrahman b. Ali b. Müeyyed'in (ö.922/1516) temellük kaydıdır. Safer 909 (Ağustos 1503) tarihinde İstanbul'da nüshaya sahip olduğunu gösteren bu kayıtta şöyle yazmaktadır:



"İste'ârahû mine'z-zamân el-fakîr ilâ 'afvi rabbihi's-samed Abdurrahman b. Ali b. el-Müeyyed 'afallâhu teâla 'anhüm fi müntesafi saferi'l-muzaffer li-sene tis' ve tis'amie hicriyye bi-Kostantıniyyeti'l-mahmiyye"[44]

Müeyyedzâde Amasya'da 860/1456 civarında aralarında kadı ve şeyhlerin de bulunduğu bir ailede doğmuş ve babasının o sıralar Amasya'da sancakbeyi olan II. Bayezid'e (sl. 886-918/1481-1512) nişancı olması üzerine onunla yakınlaşmış, ancak şehzadenin babası Fâtih Sultan Mehmet tarafından, şehzade üzerinde kötü etkisi olduğu gerekçesiyle 884/1479'da yakalanması için ferman çıkarılması üzerine Bayezid'in de desteğiyle kaçarak önce Halep'e ardından önemli bir ilim merkezi olan Şîraz'a geçmiş ve burada Celâleddin Devvânî'den (ö. 908/1502) ilim tahsil edip icâzet almıştır. Müeyyedzâde'nin aldığı icâzet metninin edisyon kritiğini önemli bir biyografik incelemeyle birlikte yayınlayan Judith Pfeiffer, onun Diyâr-ı Rum ile Fars bölgeleri arasında entelektüel ve siyasî ağların gelişimine sağladığı önemli katkı ile kendi döneminde dillere destan olmuş şahsî kütüphanesinin hikayesine de yer ayırdığı incelemesinde Müeyyedzâde'nin Şîraz'a en geç 885/1480 tarihinde geçmiş olduğunu ve 888/1483 yılında yeniden Amasya'da olduğunu yine bazı temellük kayıtlarına dayanarak gösterir.[45]

44 استعاره من الزمان الفقير إلى عفو ربه الصمد، عبد الرحمن بن علي بن المؤيد، عفا الله تعالى عنهم، في منتصف صفر المظفر لسنة تسع وتسعمائة هجرية بقسطنطينية المحمية.

45 Pfeiffer, "Teaching the Learned", s. 286-7, dn. 5; ayrıca bkz a.mlf., "The Ottoman Muse Fluttered", s. 241-46.

Aynı yıl Sultan Bayezid'in tahtta bulunduğu İstanbul'a geçen Müeyyedzâde, çeşitli müderrislik ve kadılıklardan sonra 907/1501'de Anadolu, 911/1505'de de Rumeli kazaskeri olur. Nüshayı 909 yılında elde ettiğine göre o sırada Anadolu kazaskeridir. Nüshayı mütalaa edip etmediğini bilmiyoruz. Ancak *Şerhu'l-Makâsıd*'a ait bir yazmanın zahriyesinde, nüshanın başkalarının yanı sıra Müeyyedzâde tarafından mütalaa edildiğine dair bir kayda rastladığımızı belirtelim.[46] Bu durumda onun, şerhle birlikte metnin bu nüshasını da mütalaa edip okuttuğu, hatta belki çeşitli tashihler yapıp notlar düşmüş olduğu düşünülebilir.

Nüsha üzerinde Sultan II. Bayezid'in mührünün de bulunduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu mührün ne zaman basıldığını bilmiyoruz. II. Bayezid'in nüshaya Müeyyedzâde'den evvel sahip olmuş olması muhtemeldir. Nitekim Müeyyedzâde'nin temellük tarihiyle aynı yıl, yani 909/1502-3 tarihinde, hâfız-ı kütüp Atûfî tarafından tamamlanıp beyaza çekilen Saray kütüphanesi defter-i kütübünde *Makâsıd*'a ait altı, şerhine ait yedi adet yazma kayıtlıdır.[47] Bunlar arasında Müeyyedzâde'nin temellük kaydını taşıyan nüshanın olup olmadığı sorusuna cevap bulmak kolay değildir. Ulaştığımız nüshalar içinde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK), III. Ahmed bölümünde kayıtlı dört adet *Makâsıd* nüshası da bulunur (no. 1789, 1791, 1904; ve şerhle aynı cilt içindeki 1792). Bunlardan sadece iki tanesinde (1789, 1904) Bayezid mührü ve zahriyelerinde Atûfî'nin el yazısıyla yazılmış olduğunu zannettiğimiz eser adı bulunur.[48] Diğer ikisinde ne mühür ne de ilgili hat yer alır.[49] TSMK'daki nüshalar dışında Bayezid mührü taşıdığını tespit ettiğimiz diğer iki *Makâsıd* nüshasıdan birinde yine Atûfî eliyle eser adı bulunur (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, 793, vr. 1a). Diğer nüsha ise burada tartıştığımız Carullah nüshasıdır; ancak

46 Süleymaniye Ktp., Murad Molla, 1387'de kayıtlı Şerhu'l-makâsıd nüshanın zahrında şu kayıt mevcuttur: "Bu nüsha-i celîletu'ş-şe'n ba'zı kibâr nazarına mazhar olub cümleden *Tehâfüt* sâhibi Hocazâde merhûm, ba'deh Müeyyedzâde, ba'deh Muhaşşî Sa'dî Efendi hazretlerinin âsâr-ı kalemleri vardır."

47 Bkz Török F. 59, s. 56 [vr. 28a]; *Treasures of Knowledge,* 2. cilt, s. 41 (transkripsiyon); ayrıca bkz. tıpkıbasım (aynı cilt içinde), s. 56. ve Atçıl, "The Kalâm," *age*. (vol. 1: Essays), s. 370, özellikle 376. Atçıl, TİEM, 1820 numaralı Makâsıd nüshasının da Bayezid mührü taşıdığını not ediyor.

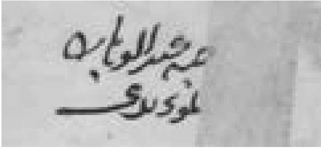
48 Bu iki nüshanın zahrında eserin adı, tıpkı Defter-i Kütüb'deki ibare gibi *Kitâbu Metni'l-Makâsıd fî 'İlmi'l-Kelâm* şeklinde yer alır.

49 Bu nüshaların saraya sözkonusu defterin düzenlenmesinden (ve muhtemelen aynı zamanda Bayezid'in vefatından) sonra girmiş olduğu tahmin edilebilir.

bu nüshada Atûfî hatlı eser adı yer almaz. Bu durum, Carullah nüshasının defterin düzenlenmesinden evvel Bayezid tarafından Müeyyedzâde'ye hediye edilmiş olabileceğini düşündürür.[50] Aksi senaryoyu, yani nüshanın Müeyyedzâde tarafından defterin düzenlenmesinden sonra Bayezid'e sunulmuş olması ihtimalini, nüshada Müeyyedzâde'nin oğlunun da temellüğünün bulunması zayıflatmaktadır. Yine de nüshanın en başta Müeyyedzâde aracılığıyla Bayezid'e ulaşmış, ardından yeniden Müeyyedzâde'ye dönmüş ve ondan da oğluna (ve daha sonra başkalarına) intikal etmiş olması uzak bir ihtimal değildir; hatta bizce en makul senaryo budur. Mâverâünnehir'de istinsah edildiğini bildiğimiz bu nüshanın Osmanlı coğrafyasına intikalinde Müeyyedzâde'nin sahip olduğu ağların kullanılmış olması da kuvvetle muhtemeldir.

Müeyyedzâde'ye ait yukarıdaki temellük notunun hemen altına, aynı sayfadaki -yukarıda belirtilen- iki temellük kaydının etrafını çevrelemelerinden bunlardan sonra yazıldığı anlaşılan fevâid ve notların doldurduğu sayfanın biraz boş kalmış bir bölümüne, adeta Müeyyedzâde'nin kaydının ayak ucuna, Cârullah Efendi kendi temellük kaydını usulca düşürmüş, altına da şahsi mührünü basmıştır (Kronolojik sırayı bozan bu temellük ve mührün detayları aşağıda gelecektir).

Zahriyenin hemen öncesindeki varakta da (IIb) Müeyyedzâde Abdurrahman'ın oğlu Abdülvehhâb Çelebi'ye ait temellük kaydı olması gereken aşağıdaki ifade yer alır:[51]



"[istasha]behu Abdülvehhâb el-Mü'eyyedî" [52]

50 Aynı kanaat için bkz. Pfieffer, "The Ottoman Muse", s. 258, dn. 36. Bayezid mührünün vakıf mührü değil, temellük mührü olduğunu göz önüne aldığımızda bu durum herhangi bir müşkil oluşturmaz. Kezâ sonradan bazı paşaların veya şeyhülislâmların vakfettiği kitaplar arasında saraydan çıkmış kitapların bulunmasında da bu durum göz önüne alındığında vakıf hukuku açısından bir sorun bulunmadığı anlaşılır.

51 İlgili yaprakta mıklebin yıpratması sonucu bazı yırtıklar oluşmuş, varak sonradan tamir görmüştür. Muhtemelen bu temellük kaydındaki ilk kelimenin baş tarafı, mıklebin hasar verdiği kısımda oluşan doku kaybı sonucu düşmüştür. Yaprağın diğer yüzünde bu kayıp açıkça belli olmaktadır.

52 [استصـ]حبه عبد الوهاب المؤيدي

Abdülvehhâb Çelebi, Müeyyedzâde'nin beş oğlunun en küçüğüydü. Kardeşlerinin hepsi yirmili yaşlarında, bazıları babalarının hemen ardından, vefat ederken,[53] Abdülvehhâb 970/1562 yılına kadar yaşamış, muhtemelen babasının (ve kardeşlerinin) terekesinden bazı eserler kendisine intikal etmiştir. Ancak talihinin pek yaver gitmediğini terceme-i hâlini yazan Atâî'den öğreniyoruz.[54]

Bundan da önceki varakta (Ia) bulunan dört temellükten üçü tarihsizdir. İlki Mustafa b. Ali'ye ait şu kayıttır: "min 'avâri'd-dehri ledeyye, ketebehu Mustafâ b. 'Alî, 'ufiye ['anhu]".[55] Mustafa b. Ali'nin kim olduğu hakkında bir fikre sahip değiliz.

Bunun altındaki ikinci kayıt kitabın Mustafa b. Ali tarafından kendisine hibe edildiğini belirten Selimiye medresesi müderrisi "el-mevlâ el-'allâme Sâ'deddin'in oğlu Es'ad" Efendiye aittir.[56] Bu kişi meşhur müverrih ve padişah hocası Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1008/1599) ikinci oğlu, diğer dört kardeşi gibi babalarına nisbetle "Hocazâde" diye bilinen ve sonradan iki kez şeyhülislâmlık yapacak olan Esad Efendi (d.978/1570, ö. 1034/1625) olmalıdır.[57] Nüshanın üzerindeki temellük kaydında tarih yoktur. Ancak Selimiye Medresesinde müderris olduğunu belirtmesi bize önemli bir ipucu vermektedir. Bu ipucundan hareketle ve onun biyografisini yazan Atâî'nin verdiği dakik bilgiler sayesinde bu kaydın yazıldığı tarihi yıl ve ayı ile birlikte öğrenebilmekteyiz. Buna göre Esad Efendi ilim

53 Bkz. Nev'îzâde Atâi, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, s. 312-313. Bunların en büyüğü olan Abdülfettâh Çelebi babasından bir yıl sonra (923'te?) yirmi beş yaşında, ikinci oğlu Mahmud Çelebi kardeşinden kırk gün sonra, yirmi iki yaşında; Abdürrezzâk Çelebi 936'da, yirmi sekiz yaşında; Abdüsselâm Çelebi 941'de, yirmi yedi yaşında vefat etmiştir.

54 Bkz. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, s.313-315. Abdülvehhab Çelebi Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin muidliğini yaparken 939'da mülâzemete girmeden doğrudan otuz akçelik medreseye müderris tayin edilip kısa süre sonra da kırklığa terfi ederek ilk vazifelerini avantajlı bir şekilde elde etmiştir. Ancak hâmilerini kaybettikten sonra taşra medreselerinde olağandışı uzun süreler görev yapmak zorunda kalmış, gamgin olup hastalıklara duçar olmuş, Rebîulevvel 970 (1562) tarihinde Bursa Muradiyye medresesinde müderrisken muhtemelen ellili yaşlarının başında vefat etmiştir.

55 من عواري الدهر لدي، كتبه مصطفى بن علي، عفي [عنه]

56 Bu kayıt "vehebe lî hâza'l-kitâb Mevlânâ Mustafa b. Alî, ve ene'l-fakîr ibnü'l-mevla'l-'allâme Sa'deddin, Es'ad el-müderris bi'l-medreseti's-Selîmiyye, sânehüma'llahu ammâ şânehümâ, âmin" şeklindedir.
وهب لي هذا الكتاب مولانا مصطفى بن علي، وأنا الفقير ابن المولى العلّامة سعد الدين، أسعد المدرس بالمدرسة السليمية، صانها الله عما شانهما، آمين

57 Bkz. Münir Aktepe, "Esad Efendi, Hocazâde", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), c. 11, s. 340-341; Şerâfettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), c. 18, s. 196-198.

tahsilinden sonra 996 yılında on sekiz yaşında müderrisliğe başladıktan sonra 998 Rebîülevvel'inde Atâî'nin babası yerine Sahn müderrisi olur, 999 yılının son ayı olan Zilhicce'de (20 Eylül-18 Ekim 1591) büyük kardeşi Hocazâde Mehmed Efendi yerine Sultan Selîm-i Kadîm medresesine müderris olur. 1000 yılının birinci ayı olan Muharrem'de de (19 Ekim-17 Kasım 1591) Süleymaniye medresesine tayin olur. Atâî'nin verdiği tayinler içerisinde başka bir Selimiye müderrisliği yer almaz.[58] Buna göre Esad Efendi yukarıdaki notu 999 yılının on ikinci ayı ile 1000 yılının birinci ayı arasında, yani yaklaşık iki aylık bir zaman zarfında (20 Eylül-17 Kasım 1591), yirmi bir yaşında iken yazmış olacaktır. Nüshanın bu tarihte ona hibe edildiğini varsayabiliriz.

Esad Efendi'ye ait yukarıdaki kaydın hemen altında kitabın yine Hocazâdelerden birine, "Ebû Sa'îd Mehmed b. Es'ad"a intikal ettiğini belirten üçüncü kayıt bulunmaktadır.[59] Bu kaydın sahibi de yukarıdaki Esad Efendi'nin oğlu, üç kez şeyhülislâmlık yapacak olan Ebûsaid Mehmed Efendi (d. 1003/1593, ö. 1072/1662) olmalıdır.[60] Muhtemelen babasının vefatından sonra nüshaya malik olmuştur. Öyleyse nüsha babasında otuz yılı aşkın bir süre kalmış olmalıdır. Belki de Esad Efendi, oğluna bu nüshayı okutmuş veya hediye etmiştir. Nüshanın Ebûsaid'de ne kadar kaldığını bilmiyoruz. Ancak onun vefatından yaklaşık yirmi beş yıl sonra Cârullah Efendi'ye geçtiğini aşağıdaki kayıtlardan biliyoruz.

Yukarıdaki temellükle aynı sayfada (Ia) yer alan dördüncü kayıt Cârullah Efendi'ye aittir. 1098 (1686-7) tarihli bu kayıtta -bu sayfadaki temellükler içerisinde tarih taşıyan tek kayıttır- şöyle yazar: "Min âlâ'i Rabbihi'l-mu'în ilâ 'abdihî Veliyyüddîn, sene 1098."[61] Aslında bu *Makâsıd* nüshasında Cârullah Veliyyüddin Efendi'nin üç ayrı temellük kaydı bulunur. İkincisi yukarıdakiyle aynı ibareye ve tarihe sahip olup (IIa) sayfasında

---

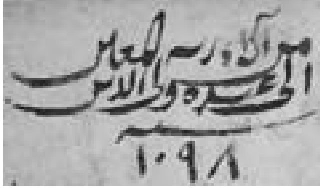
58 Esad Efendi bundan bir yıl sonra Süleymaniye Darülhadisine müderris olduktan sonra kadılığa geçer. Bkz Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, II/1705; Krş. Münir Aktepe, "Esad Efendi, Hocazâde", *DİA,* c. 11, s. 340.

59 Bu kayıtta şöyle yazar: "Sümme intekale ile'l-abdi'l-fakîr ilâ âlâi rabbihi's-samed Ebî Sa'îd Muhammed b. el-mevla'l-'allâme Es'ad, 'ufiye anhüma". ثم انتقل إلى العبد الفقير إلى آلاء ربه الصمد أبي سعيد محمد ابن المولى العلامة أسعد، عفي عنهما.

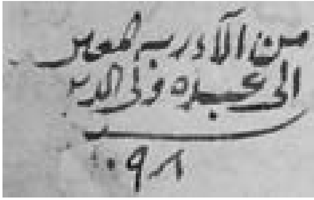
60 Bkz. Mehmet İpşirli, "Ebûsaid Mehmed Efendi", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), c. 10, s. 281.

61 من آلاء ربه المعين، إلى عبده ولي الدين، سنة ١٠٩٨

bulunur. Üçüncüsü ise Müeyyedzâde temellüğünün ‘ayak ucunda’ bulunan, yukarıdakilerden bir yıl sonra, 1099 yılında yazılan ve nüshaya daha özel bir gönderme içererek, “Allah’ın kendisine verdiği nimetlerin en değerlilerinden” olduğunu ifade eden şu kayıttır (1a): “Min eltafi ni‘amillâh, ‘alâ Ebî Abdillâh, Veliyyüddin Cârullah, sene 1099”[62] Nüshada toplam üç temellük notu bulunan Cârullah, bu üçüncü notunun yanına şahsî mührünü de basarken,[63] diğer iki sayfadaki temellüklerin yanına nüsha hakkında kıymetli notlar yazmıştır.



(Ia), sayfanın en başında, Cârullah’a ait uzun kayıtların başında.



(IIa), sayfanın tepesinde, müellif hattına dair notun yanında.



(1a), Müeyyedzâde mülkiyetinin altında; yanında Cârullah mührü ile.

62 من ألطف نعم لله، على أبي عبد الله، ولي الدين جار الله، سنة ١٠٩٩

63 Bu mühürde şöyle yazar: “Ola mazhar-i bismillâh, hem habîb-i Rasûlillah, bula tevfîk-i lutfillah, Veliyyüddin Cârullah”. Bu mühür için bkz. *Osmanlı Kitap Kültürü*, ed. Berat Açıl, s. 355. Nüshanın en sonunda, Bayezid mührünün yanında ve vr. 28a’da Cârullah Efendi’nin bir de vakıf mührü bulunduğunu yukarıda belirtmiştik.

Kıraat Kayıtları

Nüshanın önemini artıran bu kayıtlar üzerinde biraz durmakta fayda mülahaza ediyoruz. (Ia) sayfasında, temellük kaydının hemen altına yazılan kıraat kaydında Cârullah Efendi eseri beş kere okuttuğunu ifade etmiştir. İlgili Arapça kaydın tercümesi şu şekildedir; "*Makâsıd* metninin bir kısmı şerhiyle beraber 1100 (1688-9) yılında Medine-i Münevvere'de bana okundu [eseri okuttum]. Sonra tamamı şerhiyle beraber ikinci kez 1119 senesinde Kostantıniyye'de okundu ve Ramazan ayının sonunda tamamlandı (26 Kasım-25 Aralık 1707). Ardından üçüncü kez şerhiyle beraber kıraatine aynı yılın Şevval ayında başlandı ve 1120 yılının Şaban ayında tamamlandı (26 Aralık 1707-13 Kasım 1708). Sonra dördüncü kez, 1135 (1722-3) senesinin başında şerhiyle beraber okunmaya başlandı, şerhine 20 forma hâşiye düşülerek umûr-ı âmmeye dair olan ikinci maksada kadar okundu. Sonra beşinci kez 1144 (1731-2) senesinde şerhiyle beraber okunmaya başlandı. Allah'ım, kalan kısmı hâşiye düşerek tamamlamayı tevfîkin ve i'ânetinle sen nasip eyle yâ Muveffık yâ Mu'în."[64]

Tüm bu kayıtlardan Cârullah Efendi'nin nüshayı kırk altı yıl boyunca müteaddit defalar okuttuğunu anlıyoruz. Nitekim nüshanın bazı sayfa kenarlarına ta'lîkâtlar yazdığını da yukarda belirtmiştik. Carullah Efendi koleksiyonunda beş adet *Şerhu'l-Makâsıd* nüshası da yer almakta olup bazılarının başında yine yukarıdakine benzer kıraat kayıtları bulunur.[65] Cârullah Efendi'nin yukarıdaki kayıtta da sözünü ettiği *Şerhu'l-Makâsıd*'a yazdığı hâşiyenin bir cüzü kendi hattıyla yine kendi koleksiyonunda 1172 numarada bulunmaktadır.[66]

---

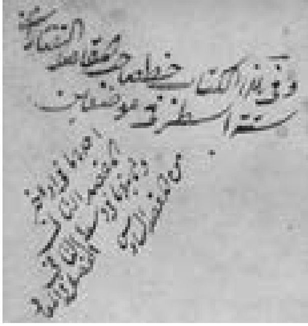
64 قرئ بعض متن المقاصد مع شرحه في المدينة المنورة عليَّ سنة مائة وألف. ثم قرئ تمامًا مع شرحه ثانيًا في قسطنطينية سنة تسع عشرة ومائة وألف، وتم في آخر رمضان. ثم شرع في قراءته ثالثا مع شرحه في شوال تلك السنة، وتم في آخر شعبان سنة عشرين ومائة وألف. (كتبه ولي الدين جار الله). ثم شرع في قراءته رابعًا مع شرحه أول سنة خمس وثلاثين ومائة وألف مع شرحه، بلغ إلى أثناء المقصد الثاني في الأمور العامة مع تحشية الشرح مقدار عشرين كراريس. ثم شرع في قراءته خامسا مع شرحه سنة أربع وأربعين ومائة وألف، اللهمّ يسّر إتمامه مع تحشية البواقي بتوفيقك، وإنما نسألك يا موفق ويا معين.

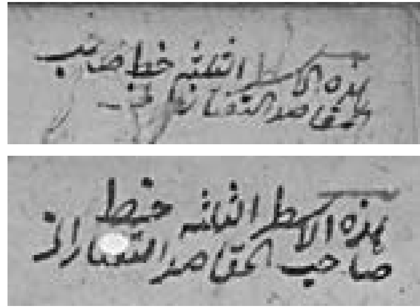
65 Bu nüshalar şu numaralarda kayıtlıdır: 1230, 1231, 1232, 1233, 1234. Bunlardan ilkinde yine 1098 ve 1099 tarihli Cârullah Efendi temellükleri ve ona ait çeşitli kıraat kayıtları ile nüshanın tarihi hakkında önemli notları yer alır. Bu nüsha ve 1233 nüshası metni hazırlarken şerhe yaptığımız müracaatlarda sıkça başvurduğumuz yazmalar arasında yer almıştır.

66 Bu hâşiye 115 varak olup eserin başından mahiyet bahsine (1277 İstanbul baskısı *Şerhu'l-Makâsıd*'da sayfa 76'ya) kadar gelir. Zahriyesinde, Cârullah hattıyla, birinci cüz olduğu belirtilmiştir. İkinci cüzünü tespit edemedik; bu cüzün yazılıp yazılmadığı da malumumuz değildir. Cârullah Efendi yukarıdaki kayıtta geçen son tarih üzerinden yedi yıl daha yaşamıştır.

Müellif Hattı Kısımlar Hakkında Kayıtlar

(IIa) sayfasındaki kayıtta ise Cârullah Efendi, nüsha hakkında şöyle yazar: "Bu kitapta *Makâsıd* sahibi Teftâzânî'nin iki yerde [toplam] altı satır el yazısı bulunmaktadır." Bunun hemen altına, müellif hattı satırların yazmadaki sayfalarını belirten, sanırız yine Cârullah Efendi hattıyla yazılmış, şöyle bir kayıt yer alır: "Bunlardan birisi ikinci maksadın sonlarında, ikincisi ise altıncı maksadın meâda dair ikinci faslının ortasındadır." Tarif edilen yerlere gittiğimizde, yine Cârullah hattıyla ilgili sayfaların en başındaki ilk üçer satır hakkında, sayfaların üst dış köşelerine yazılmış şu notu buluruz (vr. 38b ve 159a): "Bu üç satır Makâsıd sâhibi Teftâzânî'nin hattıdır."



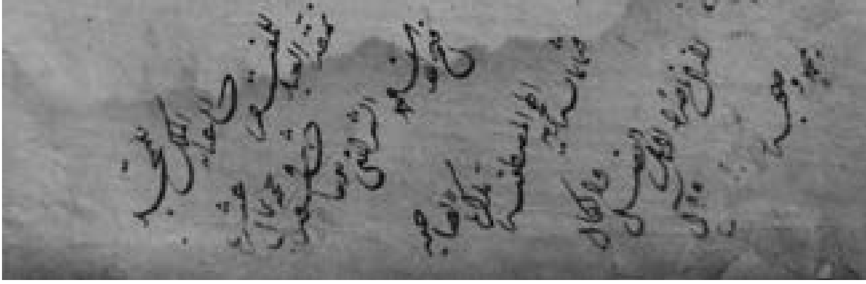


Nüshada müellif hattı bulunduğu hakkında Cârullah Efendi'nin düştüğü kayıtlar (Carullah, 1264, vr. IIa, 38b, 159a). Müellif hattı satırların yakın görüntüsü için bkz . "Serez Nüshası Tavsifi" bölümü. İlgili sayfaların tam görüntüsü için bkz Ekler.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1402 Numarada Kayıtlı Nüsha

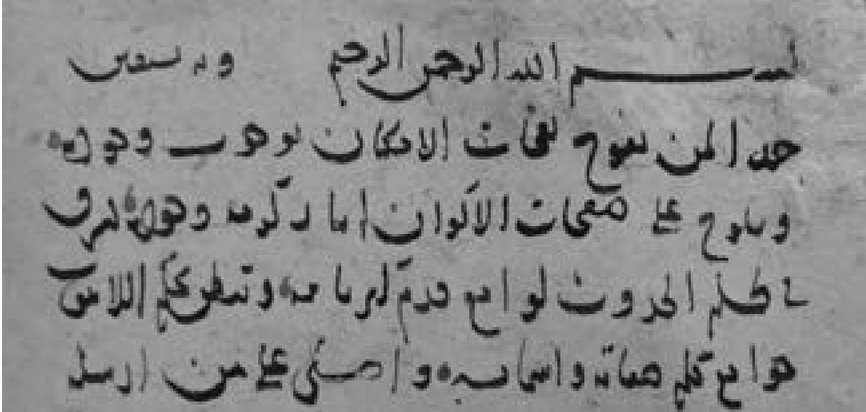
Sondan 4-5 varak kadar eksiktir. Bu yüzden istinsah tarihi bilinmemektedir. Ancak yazmanın başındaki vikaye yaprağında (Ib) yer alan bir kayıt 810 veya 818 (1408 veya 1416) tarihini taşıdığından nüsha bu tarihten önce yazılmış olmalıdır. Sözkonusu kayıt, aynı sayfada, İbn Sînâ'dan ve Efdalüddin-i Kâşânî'den naklen yazılan bazı beyitlerin sonunda, bunları kopyalayan kişinin adını ve yazım tarihini bildirmek üzere yazılmıştır. Fethullah b. Muhammed eş-Şir[v]ânî (eş-Ş[î]râzî?) tarafından 9 [zil]hicce 810 (816?) tarihinde yazıldığı ifade edilmiştir.[67]

67 Bazı yerleri silinen bu notla ilgili okuma çabamız aşağıdaki şekildedir (Notun çözümünde yardımları olan Ömer Kasım Kahya'ya ve Said Kayacı'ya teşekkür ederiz): / نمّقه العبد المفتقر إلى عناية الملك الممجّد فتح الله بن محمد ــــ(الشراني؟ الشيرازي؟ الشرواني؟) تفريغا(؟) في تسعة حجة كمال عشرة [في شهر حجة ثماني عشرة؟] / وثمانمائة الهجرية المصطفية تذكرةً لصاحبه / الـنائل(؟) ناصرًا لأهل الفضل والكمال / محمدٍ وصحبه [ـــــ] وآل(؟).



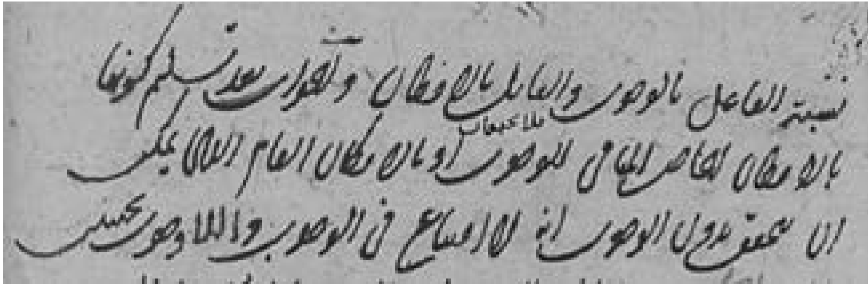
(Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1402, vr. Ib)

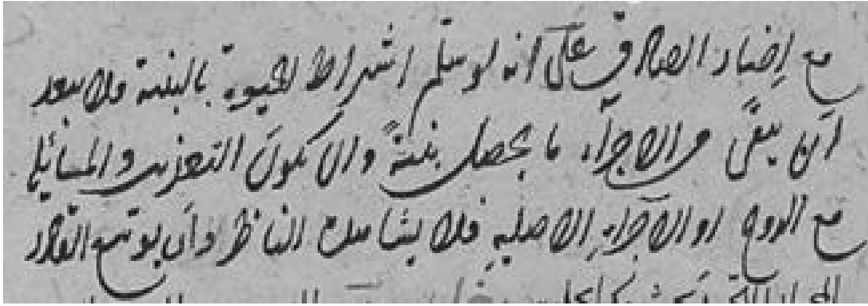
Öte yandan, iç kapakta yer alan bir kayda göre nüshanın ilk dört satırı müellif hattıdır.[68] Sözü edilen satırlar nüshanın geri kalanından daha farklı bir hatla yazılmıştır. (bkz. Ekler) Ancak aşağıda görüleceği üzere Serez nüshasının ilk dört satırındaki hat Carullah nüshasında müellif hattı olduğu belirtilen kısmın hattından oldukça farklıdır. Bu konuda görüşüne başvurduğumuz hattat ve sanat tarihçisi Ömer Kasım Kahya her iki nüshada Teftâzânî'ye nisbet edilen bölümlerin aynı kişiye ait olamayacağını belirtmiştir. Teftâzânî'ye ait başka hat örneklerine sahip olmadığımızdan durumu tahkik etme imkanımız bulunmamaktadır.



(Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1402, vr.1b)

68 İlgili not şöyledir: متن المقاصد لسعد الدين التفتازاني، وكتبه سعد الدين في أوله أربعة أسطر تبركًا وتيمنًا.





(Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1264, vr. 38b [üstte] ve vr.159a [altta])

Nüshanın mevcut kısmı toplam 190 yapraktır. 186x138 mm ebadında âharsız kâğıt kullanılmıştır; yazı alanı 115x75 mm olup sayfada 15 satır vardır. Serlevha yahut cetvel yoktur. Nesihe yakın bir hatla kaleme alınmış olup gayet okunaklıdır. Konu başlıklarında, bazı noktalama işaretlerinde, cümle başlangıcına işaret eden kelimelerin üzerindeki çizgilerde, âyet ve hadislerin üzerindeki çizgilerde ve derkenardaki matlablarda kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Derkenarda ta'lîkât ve tashîhât bulunmakla beraber bunlar 26. varaktan sonra seyrekleşmektedir. Carullah nüshası gibi bu nüsha da mühmel bir hatla yazılmış, ihtiyaç duyulan yerlerde noktalama ve harekeleme yapılmıştır. Ancak bunlar da derkenardaki notlar gibi bir süre sonra seyrekleşmektedir.

Nüshada üç adet tarihsiz temellük kaydı bulunmaktadır. İlk ikisi ön kapağın iç kısmına yazılmıştır. Birincisi Muhammed adında birine aittir. Bu kayıtta "dehale fî mülki'l-fakîr Muhammed Kemâlât(?) el-hakîr" yazmaktadır. Bunun hemen altında yer alan diğer kayıt ise Abbaszâde Feyzullah'a aittir. Bu kayıtta şöyle yazar: "teşerrafe bi'stishâbihi el-fakîr ilallâh

‘Abbâs-zâde Feyzullâh ğufira lehumâ” Üçüncü temellük kaydı ise varak 1a’da yer alır. Kısmen kazınarak silinen bu kayıt Hasan adlı birisine aittir.[69]

Aynı sayfada (1a) Abdurrahman b. Ahmed Emin es-Sirozî’ye ait 1237 (1821-22) tarihli vakıf mührü de bulunmaktadır. Sayfaya iki defa basılan uçları sivri oval biçimli bu mühürdeki ibare şu şekildedir:

“Vakafe hâza’l-Kitâb es-Seyyid Abdurrahman b. Ahmed Emîn es-Sirozî ve Şerata Tasarrufehâ li-A‘lemi Evlâdihî Batnen ba‘de Batnin ve Esta‘îzü billâhi Te‘âlâ in inkaraza’l-ilmu anhum Yûza‘u fî Kütübhâne-i Siroz ve Yutâla‘u fîhâ ve Ecruhû aleyhi bi-Fazlihî Te‘âlâ”, 1237, Siroz.[70]

Metin 1b’de besmele ile başlar, ancak vr. 190b’nin sonunda eserin bitimine 4-5 varak kalmışken kesintiye uğrar.[71] Mevcut son sayfanın son satırı şöyledir: “وبأن النبي عليه السلام استخلفه في الصلوة ولم يعزله”. Altına Osmanlıca olarak “temm değil” yazılarak inkıtaya dikkat çekilmiştir. Burada bir formanın koptuğu anlaşılmaktadır. 190b, yirmi dördüncü formanın son yaprağıdır; yirmi beşinci forma bir vakitler cildin dağılması nedeniyle kopmuş olmalıdır. Cildin bir vakitler dağılıp şirazenin koptuğunu gösteren başka durumlar da vardır. Mesela 160. varaktan sonraki dört varak yanlış yerleştirilmiştir; 161. ve 162. varaklar kendi arasında; 163. ve 164. varaklar da kendi arasında yer değiştirmelidir. (Bu varaklar, 159-166 varakları arasını kapsayan yirmi bir nolu formanın parçasıdır). Varakların üzerindeki Arap rakamlı numaralar takip edildiğinde metnin doğru akışı sağlanmış olur. Bu durum, söz konusu numaralamanın cilt dağılmadan önce yapılmış olduğunu düşündürür. Nüshada, yanlış ciltlemeden sonra eklenmiş olduğu düşünülen Latin rakamlı bir numaralama daha vardır; 161-164 arası hariç Arap rakamlarıyla tamamen uyumlu gitmesi bu numaralamanın ilgili yerdeki karışıklığı düzeltme yönünde (başarısız) bir teşebbüs olduğunu düşündürür.

---

69 Bu kayıt şöyledir: [قد] ساقه سائق التقدير إلى نو[بة ملك] الفقير حسن بن [___] عفي عنهما.

70 Bu mühür için bkz. Kut ve Bayraktar, *Mühürler*, s. 202-3.

71 Eksik kısım elinizdeki neşirde on bir sayfalık bir hacme tekabül ederken [kopmanın metinde denk geldiği yer için bkz. s. 672, 6. Satır (dn. 3)]; Carullah nüshasında beş, Laleli nüshasında ise dört varağa tekabül eder. (Serez nüshasında varak akışı, yaprak sayısı toplam 184 olan Carullah nüshasına daha yakındır; Laleli daha yoğun yazılmış olup toplam 145 varaktır). Nüsha, imâmet hakkındaki dördüncü faslın, Resûlullah’tan sonra kimin imam olduğu bahsine ayrılan beşinci mebhasinin ortalarında, ehl-i sünnetin delillerinin sayımı bitmek üzereyken, “واحتجت الشيعة بوجوه” başlığına dört satır kala kesintiye uğruyor.

Sekizer varaklık 24 formadan oluşan yazmada varak numaralarından başka her formanın başına forma numarası da yazılmıştır. (Varak numaralarını gösteren rakamlardan çok daha küçük rakamlarla, onların yakınında, sol üst köşede yer alır). İlk 4 formanın numarası muhtemelen ikinci ciltleme esnasında kenarların tıraşlanması nedeniyle kaybolmuştur. Birinci formanın ilk yaprağı boş bırakılmış; eser ikinci yaprağın b yüzünde başlamıştır. Metnin başladığı bu yaprağa 'bir' nolu varak olarak itibar edilmiştir (1b). Yani formanın ilk yaprak vikaye addedilmiş, ciltleme esnasında baş ve son tarafa birer vikaye yaprağı daha yapıştırılmıştır.

Koyu kahve rengi derinin kullanıldığı mıklepli cilt; içi geçme desenle doldurulmuş salbekli oval şemse, küçük köşebentler ve zencirekle süslenmiştir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2442 Numarada Kayıtlı Nüsha

Toplam 146 varaktır. 184x142 mm ebadında kağıt kullanılmıştır; yazı alanı 105x80 mm olup sayfadaki satır sayısı 15'tir.

Sonunda (145b) müellifin ferâğ kaydı da bulunan nüsha 19 Şevval 813 Cuma günü (14 [?] Şubat 1411)[72] istinsah edilmiştir. Müstensih adı ya da istinsah yeri belirtilmemiştir. Mukabele ya da kıraat kaydı yoktur. İstinsah kaydı şöyledir:

وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة المباركة بعد عصر يوم الجمعة من شهر شوال المبارك التاسع عشر منه سنة ثلث عشر وثمانمائة هجرية.

Okunması nisbeten zor, divânî ile rik'a özellikleri taşıyan, ince ta'lik denebilecek bir hatla yazılmıştır (bkz. Ekler). Metinde neredeyse hiç hareke konulmamış, bazı yerlerde noktalamanın terk edildiği de olmuştur. Başka bir el tarafından yazıldığı anlaşılan 100a, 130b, 131a ve 140a sayfalarında daha açık bir hat kullanılmıştır. Üçüncü bir el tarafından yazılmış gibi görünen başka sayfalar da vardır (72b, 100a; krş. 54b, 125a). Ancak bu farklı hatların bulunduğu varaklar bütün olarak dikkate alındığında ilgili yerlerin varak kopması sonucu sonradan ikmal edilmiş yapraklar olmayıp yazım esnasında farklı bir elin (veya kalem?)

72 Türk Tarih Kurumu'nun elektronik tarih çevirme klavuzu (http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/) ile "islamic philosophy online" sitesinin tarih dönüştürme motoru (http://www.muslimphilosophy.com/ip/hijri.htm) ilgili tarihi 14 Şubat 1411 "Cumartesi" olarak çevirirler. Bu durumda ya çevirmede bir hata söz konusudur ya da nüshada verilen bilgilerde bir hata vardır (18 Şevval?).

devreye girdiği anlaşılmaktadır, dolayısıyla bunların asıl hatla aynı döneme ait olması gerekir. Metinde sadece siyah mürekkep kullanılmıştır; konu başlıkları büyükçe yazılmış veya üzerine çizgi çekilmiştir; çizgiler nadiren kırmızıdır.

Derkenarda, aynı karakterde bir hatla daha küçük olarak yazılmış çok yoğun ta'lîkât bulunmaktadır. Neredeyse hepsinin şerhten alındığı, sonlarına konan (ش) işaretiyle belirtilen bu ta'lîkâtlar vr. 39-87 arasında (üçüncü maksattaki "fasl fi'l-keyf" başlığından dördüncü maksattaki "fasl fi'l-akl" başlığının üçüncü mebhasine kadar) yok denecek kadar azalmış, daha sonra tekrar başlamıştır. Yeniden başladığı bu bölümde ta'lîkâtlar yer yer derkenarlara sığmamış, sıkça şukkalar eklenmiştir (vr. 130-144 arası).

Nüshada herhangi bir fevâid, temellük kaydı veya mührü yer almaz. Sadece muhtelif varaklara basılan (1a, 28a, 49a, 57a, 64a, 146b) Sultan III. Selim'e (1203-1222 / 1789-1807) ait vakıf mührü bulunur. 1217 (1802-3) tarihli, dairevi şekilli bu mühürdeki ibarede şöyle yazar: "Hâzâ vakfu sultâni'z-zamân el-ğâzî Sultân Selîm Han b. Sultân Mustafâ Han, 'afâ anhuma'r-Rahmân"[73]

Nüshanın varakları biri Arap diğeri Latin (Hint-Arap) rakamlarıyla iki defa numaralanmış, her iki sistem de vr. 46'ya kadar uyumlu gitmiştir. Daha evvel gerçekleştiği anlaşılan Arap rakamlı numaralama 47. varak mükerreren 46 diye numaralandığından buradan nüshanın sonuna kadar Latin rakamlarına göre bir birim geriden gitmiştir.

Yazma, vişne çürüğü rengindeki deri üzerine ebru kaplı, mıklepli, çaharkuşe bir ciltle kaplanmıştır; iç kapak, mıklebin dış ve iç yüzü ile yan kağıtlar aynı şekilde ebruludur. Yan kapaklar ile metin bloğu arasında yarım ebatlı ve yazısız birer vikaye yaprağı bulunur. Kurt yeniği yoktur; sayfalar su görmüş, ancak mürekkep dağılmamış, metin bozulmamıştır.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 796 Numarada Kayıtlı Nüsha

Makâsıd metninin eksiksiz yer aldığı nüshalardan birisi de Ragıp Paşa koleksiyonu 796 numarada yer almaktadır. Bu nüshada, hem *Makâsıd*

---

73 Bu mühür için bkz. Kut ve Bayraktar, *Mühürler*, s. 41. III. Selim'in tuğra şeklindeki mühürleri için bkz. age., s. 42-43.

metni hem de yazarı tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Makâsıd* bulunmaktadır. 275x185 mm ebadında büyük boy kâğıdın kullanıldığı yazmada şerh sayfanın ortasına, *Makâsıd* ise kenarlara yerleştirilmiştir. Ortadaki şerhin yazı alanı 205x125 ebadında olup sayfada 31 satır bulunmaktadır. Metin üst, alt ve dış kenarlara yazılmıştır. Metnin şerhten sonra istinsah edildiği, derkenarda yer yer bulunan şerhe ait tashihlerin etrafını dolaşmasından anlaşılmaktadır. Ancak ikisi de aynı hatla yazılmıştır. Şerhin içerisinde metin başlangıcı olan kısımlar, üzerlerine kırmızı çizgi çekilerek belli edilmiş, devamı kenarlarda tamamlanmıştır. Derkenardaki diğer ta'lîkât ve tashihlerden tefrik edilmesi için metnin sonuna "metn" ifadesi, veya kırmızı kalemle *mim* (م) işareti konmuştur. Bazı başlıklarda kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Kenarda şerh için yazılan matlablar kırmızıdır.

Metnin sonunda (vr. 200b), diğer bazı nüshalarda korunan müellifin ferâğ kaydı yer almadığı gibi istinsah kaydı da yoktur. Ancak şerhin sonundaki (vr. 201a) istinsah kaydına göre nüsha 853 Muharreminin sonunda (Mart 1449) yazılmıştır. Müstensih adı veya istinsah yeri belirtilmemiştir. Metin ile şerh aynı ince ta'lik hatla yazıldığına göre kenardaki *Makâsıd* metni de bu civarda yazılmış olmalıdır. Aynı varağın arka yüzünde (vr. 201b) bir muaraza kaydı da yer almaktadır. Bu kayda göre nüshayı Halil es-Sahafî 1157/1744 tarihinde Ragıp Paşa'nın işaretiyle diğer nüshalarla mukabele etmiştir.

Nüshanın (IIb) numaralı sayfasında eksik bir fihrist bulunmaktadır. Bu fihrist ikinci maksatta yer alan birinci faslın altıncı mebhasında kesilmektedir. Ayrıca zahriyede Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinden *Makâsıd*'la ilgili madde alıntılanmıştır. Zahriyede ayrıca Ragıp Paşa'nın (ö. 1176/1763) "min kütübi'l-fakîr ilâ âlâ'i Rabbihi zi'l-mevâhib Mehmed eş-şehîr beyne etrâbihi bi'r-Râğıb, ğufira lehu" şeklindeki temellük kaydı ile "hasbiyallâhu vahdehu, mine'l-kütübilletî vakafeha'l-fakîr ilâ âlâ'i Rabbihî zi'l-mevâhib, Mehmed el-med'uvv beyne's-sudûr bi'r-Râğıb, ve kefâ abdehû" formatındaki vakıf mührü de bulunmaktadır.[74] Aynı mühür 201b'de de bulunur.

74 Bu mühür için bkz. Kut ve Bayraktar, *Mühürler*, s. 93-94.

Cildi deri üzerine yeşil kumaş kaplı olup mıkleplidir. Şirazesi dağılmıştır. Kapak içi Selçuklu tarzı geometrik desenlerle süslenmiş deridir.

Bu Nüsha ile 1277 Baskısı Arasındaki İlişki

Tespitlerimize göre, metin ve şerhin bir arada yer aldığı 1277 İstanbul baskısı bu nüshayı (Ragıp Paşa 796) hem metin hem şerh için esas almıştır. Tahkik dipnotlarında gerekli gördüğümüz yerlerde matbu metinle (م) birlikte bu nüshanın (غ) farklarına da işaret ettik. Bazı maddi hatalar ve sehivler dışında matbu nüshanın yer yer esas aldığı bu yazma nüshadan bilinçli şekilde ayrıldığı da görülmektedir; bunun bir "tahkik" veya "tashih" olarak icra edildiği anlaşılmaktadır. Böyle durumlarda *Makâsıd* metni için baskı esnasında müracaat edilmiş olması gereken ikinci bir nüshanın lüzumu da açıktır.[75] Özellikle Ragıp Paşa nüshasında silik olan bazı yerler için ikinci nüshanın varlığı zaruret arz eder. (Örneğin Ragıp Paşa nüshası bir bölümde [vr. 128-137] tepesinden su almış, tepedeki *Makasıd* metninde ciddi silinmeler meydana gelmiştir.) Ancak temelde matbu nüshanın Ragıp Paşa nüshasını izlediği ve aşağı yukarı onun sadık bir kopyası olduğu gayet açıktır. Metin içerisinden tespit ettiğimiz benzerlikler dışında matbunun Ragıp Paşa nüshasından istinsah edildiğini gösterir daha belirgin işaretler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi matbuda yer alan sayfa numaralarının Ragıp Paşa nüshasına da işlenmesidir. Bu durum, yazmanın başından sonuna kadar hiçbir sayfa terk edilmeden uygulanmıştır. Bununla alâkalı diğer bir hususiyet ise sayfa numaralarının not edildiği yerin hizasında matbu nüshadaki şerh bölümünde sayfa başlangıcı olan kelimelerin, yazma nüshada belirgin bir kırmızı nokta konarak işaretlenmesidir. Baskı esnasında metnin ve şerhin dizimini ve kontrolünü kolaylaştırmak için yapıldığı anlaşılan bu uygulama iki nüsha arasındaki bağın tespit edilmesinde önemlidir.

5. 1277 Tarihli Matbu Nüsha

İki ciltlik bu baskının ilk cildi 276, ikinci cildi 228 sayfadır. Bunlara, her iki cilde ait üçer sayfalık fihristler ve ilk ciltte gök cisimlerini gösteren şekillerin yer aldığı yapıştırma iki şukka (s. 250-51, 252-53 arası) ile

75 Biz, bu hususta müracaat edildiği anlaşılan ikinci nüshanın Hamidiye 777 olduğunu düşünüyoruz. (Bu nüsha Cumâdelûlâ 1096 /Nisan 1685 tarihinde Mahmûd b. Osman eliyle istinsah edilmiş, ancak daha sonra ciddi bir tashihten geçmiştir.) Bunun gerekçelerini burada sıralamak niyetinde değiliz. Matbu metnin kaynakları ayrı bir araştırma konusu olup bu husustaki notlarımızı ayrıca yayınlamayı planlıyoruz.

madenlerin ağırlık ve hacim ilişkisini gösteren aynı şekildeki bir cetvel (s. 276) ilâve edilmelidir. Siyah mürekkep kullanılarak muhtemelen metal klişe ya da taş kalıp aracılığıyla basılan bu çizimler şerhe ait yazma nüshaların çoğunda da -kırmızı mürekkeple yazılmış olarak- yer alır. Fihristler gayet detaylı olup Maksad, Fasıl, Mebhas, Hatime ve (ilgili yerlerde) Makale, Kısım ve Nev' şeklindeki unvanlara konu başlıkları ve sayfalarıyla birlikte yer verilmiştir. Birinci cildin, dördüncü "maksad"ı oluşturan iki "makale"den birincisinin bitimine iki "mebhas" kalmışken nihayete ermesi bu bölümlemenin, ciltler arasındaki hacim dengesini gözetmeye mâtuf bir tasarruf olduğunu düşündürse de daha dikkatli bir bakış söz konusu bölümlemeye tematik bir kaygının yön verdiğini ortaya koyar.[76] Bazı kopyalarında kimi sayfalar yanlış yerdedir.[77] Ciltlenen kâğıt malzeme sekizer sayfalık formalardan oluşur; forma sayısı ilk ciltte 35, ikinci ciltte 29'dur. Elimizdeki bazı kopyalarda kimi formalar eksiktir; yine bazı kopyalarda her bir cilt müstakil olarak kaplanmışken bazılarında ikisi bir arada kaplanmıştır.[78] Kitap kaplarının eseri satın alanlar tarafından kendi tercih ve zevklerine uygun olarak sonradan mı yaptırıldığı yoksa farklı tercihlere hitap edecek şekilde matbaa tarafından (kendi bünyesindeki ya da sipariş ile hariçteki) mücellitlere mi yaptırıldığı şimdilik bilgimizin dışındadır.

Ancak, "yayıncı" ile "basmacı"nın henüz ayrışmadığı bu dönemde, iki kapak arasındaki kâğıt malzemeye basılı olan asıl eserin, metnin hazırlanmasından başlayıp çeşitli tashihlerden geçerek belli bir mizanpajla baskı makinesinden çıkmasına kadar tüm süreçleriyle tamamen matbaada şekillendiğini söylemek mümkündür. İkinci cildin sonunda yer alan yayıncı notunda

---

76 Bir mukkadime ile üç mebhasten oluşan "Mizaç Sahibi Bileşikler" hakkındaki 4. kısmın mukaddimesi ve madenlerle ilgili birinci mebhasi (toplam 12 sayfa) birinci ciltte, doğal (nebâtî) güçlerle ilgili ikinci mebhas ile nefsâni (hayevânî) güçlerle ilgili üçüncü mebhas (toplam 18 sayfa) ikinci ciltte yer almıştır. Oysa 4. kısım tümüyle 2. cilde bırakılsa iki cildin sayfa dağılımları daha yakın olacaktı. Açıktır ki madenlerin aksine tabi'î ve nefsâni kuvvetler, mücerredât (nefis ve akıl) ile ilgili 2. makalenin içeriğine, her üçü de İlahiyât ve Sem'iyât ile ilgili 5. ve 6. maksadlara daha yakın bulunup 2. ciltte birlikte olmaları murad edilmiştir.

77 Mesela Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, 809 numarada kayıtlı kopyanın ikinci cildinde 24. sayfanın yerinde 32. sayfa, 32. sayfanın yerinde 28. sayfa, 28. sayfanın yerinde de 24. sayfa yer almıştır. Bu, ciltlemeyle değil baskıyla ilgili bir hataya benziyor. Diğer kopyalarda bu sayfaların doğru yerde olması (Krş. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, 1516, Pertevniyal, 491) bu baskı hatasının sadece bazı nüshalarda vuku bulduğunu gösteriyor.

78 Mesela Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, 491 numarada kayıtlı nüshanın birinci cildinde 73-80 sayfalar arasını kapsayan bir forma (10. forma) ile 89-104 sayfalarını kapsayan iki forma (12. ve 13. formalar) eksiktir. Ragıp Paşa nüshasında (1515, 1516) her cilt müstakil olarak kaplanmışken Nafiz Paşa ve Pertevniyal'deki nüshalarda iki cilt bir aradadır.

(II/228) eserin İstanbul'daki "Dâru't-Tıbâati'l-Âmire"de hicri 1277 yılının Şâban ayında (12 Şubat-12 Mart 1861) Sultan Abdülmecid zamanında matbaa nâzırı Mehmed Lebîb "marifetiyle" basıldığı belirtilmiştir. Matbaa nazırı elbette kitabın hazırlanmasının tüm aşamalarından doğrudan sorumlu değildi; ona yardımcı olan ilmî ve teknik bir kadroyla[79] birlikte çalıştığı muhakkaktır. Belki de "nâzır"ı, adının da imâ ettiği üzere, kolektif bir işbölümüyle eseri baskıya hazırlayan bu ekibe nezaret edip insicamla çalışmalarını gözeten, sayfa tasarımıyla ilgili süreç ve standartları kontrol eden üst sorumlu olarak düşünmek gerekir. Her hâlükârda *Şerhu'l-Makâsıd*'ın bugüne kadarki en sahih baskısını hazırlayan bu ekibin ve onlara nezaret eden Mehmed Lebîb'in hizmetlerine müteşekkir olmamak mümkün değildir. Oluşturulan metnin ilmî değerlendirmesi bir yana, mizanpajı ile ilgili hususlara bakıldığında bu baskının, birçok noktada el yazması kitapları taklit eden "beşik devri" matbuatının[80] bir devamı olduğu söylenebilir.

Her iki ciltte de 300x195 mm ebadında büyük boy kâğıt kullanılmıştır. Ortadaki şerh alanı 23x125 mm ebada sahip olup biri kalın diğeri ince iki paralel cetvel çizgisinin belirlediği dikey bir dikdörtgen çerçeve ile sınırlanmıştır. Bu şerh kısmında (serlevhalı ilk sayfalar ile ciltlerin son sayfaları hariç) sayfada 37 satır olup her satırda ortalama 13-14 kelime bulunmaktadır. Metne ayrılan dış kenar boşluğu ise 55 mm olup ortalama 5 kelime sığmaktadır. Metin büyük ölçüde bu kısma yazılmış olup 1305 baskısının

---

79 Bunların başlıcalarını şöyle sıralamak mümkündür: Basılacak eserlere karar veren muhtemel bir heyet, basımı kararlaştırılan klasik bir eserin neşrinde esas alınacak yazma nüshaları belirleyen, muhtemelen bu amaçla İstanbul'daki muhtelif vakıf, saray veya şahıs kütüphanelerinin defterlerini gözden geçirerek tespit ettiği nüshaları inceleyip gerektiğinde bu konuda ehline danışan ve nihayet esas alınmasına karar verilen yazma nüshalara müracaatla basılacak metni hazırlayan bir ilmî sorumlu (musahhih/muhakkik), musahhihin hazırladığı metni özel olarak dökülmüş metal hurufatla harf harf, kelime kelime, satır satır dizip birer sayfalık kalıpları hazırlayan mürettipler, hurufat dışındaki çizim, desen ve şekillere ait klişeleri hazırlayan hakkâklar (bu arada muhtemelen dizilmiş kalıpları kontrol edip olası hataları tashih etmek üzere yeniden devreye giren musahhih) ve nihayet son şeklini alan kalıplardaki metni baskı makinasında önceden hazırlanan kâğıda uygulayacak baskıcılar; kâğıdı ve mürekkebi hazırlayan usta ve işçiler, basılan formaları uygun sırayla dikip kaplayan mücellitler. Mücellit dışında mezkur kadroların ihdas edildiğini Matbaa-i Âmire'nin Mühendishâne Matbaası olarak faaliyet gösterdiği 1800 yılına ait nizamnameden öğreniyoruz. Bkz. Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826*, (İstanbul: 1995): 126-136.

80 Avrupa'daki ilk basma kitapların, önlerindeki tek model olan yazma eserlere mümkün olduğunca benzetilerek üretildiği matbaanın ilk dönemleri "beşik devri" (incunabula) olarak değerlendirilir. Osmanlı matbaacılığının ilk devirlerini aynı açıdan inceleyen bir yazı için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Hatice Aynur, "Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)", *Osmanlı Araştırmaları* XXII (2003): 219-255.

aksine üst ve alt kenarlar (25 mm, 40 mm) nâdiren kullanılmıştır. Şerh içinde metnin ilgili pasaj başlarına işaret eden "kâle" kelimesi ve devamındaki alıntılanmış kısa metin ifadeleri çiçeksiz yay parantezler içerisine alınmış olup üstüne düz bir çizgi çekilerek şerhten tefrik edilmiştir. Çerçevenin dışındaki sayfa kenarlarında çoğunlukla ilgili yerin karşısında ve bir remiz eşliğinde, devam eden metin pasajları ikmal edilmiştir. Her pasajın sonuna "metn" ifadesi de eklenmiştir. Bu son uygulama *Makâsıd* metnini, nâdiren de olsa derkenarlara kaydedilen diğer notlardan ayırmaya mâtuf olmalıdır.[81] Ancak bu hususta esas alınan Ragıp Paşa nüshasını aynen izlemiş olması da göz ardı edilmemelidir.

Her iki ciltte de metnin (eserin) başladığı sayfa, yazmalardaki gibi yaprağın arka (sol) yüzüdür. 2 numaralı sayfa olarak itibar edilen bu sayfanın başında, içi rûmî ve hatâyî motiflerin oluşturduğu bir kompozisyonla süslenmiş muhtemelen metal klişe veya taş kalıp kullanılarak hazırlanan dilimli kubbe formunda tığlı bir serlevha bulunur; bu serlevha siyah mürekkepten olup gördüğümüz nüshaların hiçbirinde boyanmamıştır. Serlevha ile metnin ilk satırı arasında çerçeve genişliğince uzanan üç çizginin oluşturduğu birer satır genişliğindeki iki dikdörtgen alanın ilkinde çiçekli parantez içinde eserin adı ("*Şerhu'l-Makâsıd* li-Sa'diddîn rahimehullâhu teâlâ" [1.cilt]; "el-Cildü's-sânî min *Şerhi'l-Makâsıd* li-Sa'diddîn rahimehullâhu teâlâ" [2.cilt]), ikincisinde yine aynı şekilde besmele yazılmıştır. İkinci ciltteki besmelenin iki yanındaki parantezlere tığlar eşlik eder. Metnin başladığı bu serlevhalı sayfanın ön yüzü 1. sayfa kabul edilmiştir. Birinci ciltte 'iç kapak' vazifesi gören bu ilk sayfada "el-Mücelledü'l-evvel min *Şerhi'l-Makâsıd*" başlığı; hemen altında da Kâtib Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* adlı bibliyografik eserinden "Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm" maddesi 12 satır olarak ve yedinci satırdan başlamak üzere giderek kısalarak "V" şekli alan bir biçimde alıntılanıp yazılmıştır. Bu metnin sonuna da parantez içinde kaynağın ismi yazılmıştır: "(min *Esâmi'l-Kütüb*)". İkinci ciltte ilk sayfa boş bırakılmıştır. Her iki ciltte de birinci ve ikinci sayfalara sayfa numarası yazılmayıp numaralar 3. sayfadan itibaren üst kenarda çerçevenin hemen üstünde, ortada, çiçekli parantez içinde gösterilmiştir. Çift sayılı (sağdaki) sayfaların sol alt köşesinde çerçevenin hemen altında yine çiçekli parantez

81 Bkz. mesela ikinci cilt s. 309'daki not.

içerisinde, sonraki sayfanın ilk kelimesini gösteren ta'kıbeler yazılmıştır. Her sekiz sayfada bir, forma başını oluşturan soldaki (tek sayılı) sayfanın dip kısmında çerçeve çizgisinin hemen altında çizgiyi ortalayacak şekilde çiçekli parantez içinde forma numaraları yazılıdır. İkinci ciltteki forma numaraları daha sağda yer alır ve bunlara sol tarafta ayrıca (ني) şeklinde, muhtemelen (ثاني) (ikinci [cilt]) ifadesini simgeleyen ve iki cildin formalarını birbirinden tefrik etmeye yarayan bir remiz eşlik eder[82] (1305 baskısında ayrıca her forma başında sayfanın tepesinde eserin adı da yazılmıştır: *Şerhu'l-Makâsıd li-Sa'diddîn).*

Baskının yazma geleneğinin konvansiyonlarını takip ettiği bir başka durum şerhin mukaddime kısmında görülür. Hem metnin hem şerhin mukaddimeleri gayet edebî ve secili bir üslûpla yazılmış olduğundan her iki esere ait yazma nüshalarda bu secili yapıyı vurgulamak ve aynı zamanda bir tezyin unsuru olmak üzere sıklıkla müsecca' ifadelerin sonuna kırmızı kalemle nokta benzeri işaretler konduğu görülmektedir. Bu baskıda da benzer bir uygulama sadece şerhin mukaddimesi için uygulanmış, ilgili yerlere yine siyah mürekkeple yıldız (*) yahut güneş (☼) benzeri muhtelif dairevî şekiller eklenmiştir. Bu istisnaî uygulamayı ve benzer şekilde yazma geleneğinden esinle metin ve şerhi ayıran parantez ve üst çizgi tekniğini saymazsak, tüm metin tek blok hâlinde eserin sonuna kadar akar. Kitabı oluşturan ana bölümlere, yeni sayfa açmak, farklı boyut veya türde bir hurufatla yazmak yahut daha başka herhangi bir yolla dikkat çekilmemiştir. Tüm metin aynı boyda standart nesih hurufatla yazılmıştır. Noktalama yahut paragraflama da bulunmaz. Bu açıdan Osmanlı döneminin müteharrik hurufat ile yapılan baskı geleneğiyle uyum içindedir. Ancak bu geleneğin mezkur hususlarda yazma kültürünü izlediği tam olarak söylenemez. Çünkü *Şerhu'l-Makâsıd*'ın bazı nüshalarında olduğu gibi birçok elyazmasında kitabın bölüm başları bazen yeni sayfada başlatılarak, bazen de daha büyük şekilde veya daha gösterişli bir hatla ve çoğunlukla da kırmızı, mavi gibi farklı bir mürekkeple yazılarak veya serlevhalarla süslenerek belirtilir. Ayrıca iyi hazırlanmış yahut ehil kişiler tarafından okunup tashih edilmiş yazmalarda,

---

82 Diğer bazı matbu ve ciltli eserlerde ilk cildin forma numaralarına (أول) ifadesini simgeleyen (ل) remzinin eşlik ettiği görülür. (Mesela *Şerhu'l-Makâsıd*'ın 1305 baskısı). Daha fazla ciltli eserlerde de muhtemelen üçüncü ve dördüncü ciltler için (لث) ve (بع) gibi remizler kullanılmış olacaktır. Bu sistemin Osmanlı matbu metinlerinde hangi tarihten beri kullanıldığı ayrı bir araştırma konusudur.

modern basma kitaplardaki paragraflama ve noktalamanın icra ettiği fonksiyonu yerine getirmek üzere çoğunlukla cümle ve söz başlarına (kırmızı mürekkeple yazma veya kelime üzerine belirli küçük remizler koyma gibi) çeşitli uygulamalar aracılığıyla dikkat çekilir; böylece, kıymetli ve pahalı bir malzeme olan kağıdın yazı alanı boşluklarla israf edilmeden rahat ve doğru bir okuma imkanı sağlanır. Ancak günün baskı tekniği imkân tanımadığından olsa gerek erken dönem müteharrik hurufat baskılarında bu tür uygulamalar görülmez.

KAYNAKÇA

Açıl, Berat (ed.). *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. İstanbul, 2015.

Ahlwardt, Wilhelm. *Verzeichnis der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. I-X. Berlin, 1887-99.

Akpınar, Cemil. "Şirvânî, Fethullah". *DİA*.

Aksoy, Hasan. "Müeyyedzade Abdurrahman Efendi". *DİA*.

Aktepe, Münir. "Esad Efendi, Hocazâde". *DİA*.

Atâyî, Nev'îzâdê (ö. 1046 / 1636-37[?]). *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik*. Haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.

Atçıl, Abdurrahman. "The Kalâm (Rational Theology) Section in the Palace Library Inventory". Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4), vol. 1: Essays. ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, and Cornell Fleischer. 367-388. Leiden and Boston: Brill, 2019.

Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920). *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. Nşr. Muallim Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç. 2 cilt. İstanbul: MEB, 1951-55.

Barthold, V[asilij] V[iladimirovich] (1869-1930). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK, 1990.

Beydilli, Kemal. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826*. İstanbul: Eren, 1995.

Bosworth, C[lifford] E[dmund] (1928-2015). *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.

Brockelmann, Carl (1868-1956). *Histoy of the Arabic Written Tradition* [*Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*]. İng. trc. Joep Lameer. Leiden & Boston: Brill, 2016-2019.

[Eldem], Halil Edhem (1861-1938) ve Stanley Lane-Poole (1854-1931). *Düvel-i İslâmiye*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1927/1345.

Hansârî, Mirzâ Muhammed Bâkır (ö. 1313/1895). *Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ'i ve's-Sâdât*. 8 cilt. Tahran: el-Matbaatül-Haydariyye, 1390.

İhsanoğlu, Ekmeleddin ve Hatice Aynur. "Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)". *Osmanlı Araştırmaları* XXII (2003): 219-255.

İpşirli, Mehmet. "Ebûsaid Mehmed Efendi". *DİA*

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu. Haz. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul: İSAM yayınları 2018.

Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657). *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Nşr. Kilisli Rifat Bilge ve Şerafettin Yaltkaya. 2 cilt. İstanbul: MEB, 1971 [1941-43/1360-62].

_____. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphenin Giderilmesi)*. Trc. Rüştü Balcı. 5 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2006.

_____. Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, 1619.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman (ö. 990/1582). *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*. Thk. Safvet Köse vd. 4 cilt. İstanbul: İrşâd Kitabevi, 2017/1437.

Kehhâle, Ömer Rızâ (1905-1987). *Mu'cemu'l-Müellifîn, Terâcimu Musannifî'l-Kütübi'l-Arabiyye*. 4 cilt. [Beyrut]: Müessesetü'r-Risâle, ty.

Kut, Günay ve Nimet Bayraktar. *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984.

Leknevî, Muhammed Abdülhay (ö.1304/1886). *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1324.

Madelung, Wilferd. "Taftâzânî". *EI2*.

Necipoğlu, Gülru, Cemal Kafadar ve Cornell Fleischer (ed.). *Treasures of Knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*. 2 cilt. Leiden & Boston: Brill, 2019.

Özcan, Tahsin. "Veliyüddin Cârullah". *DİA*.

Özen, Şükrü. "Taftâzânî". *DİA*.

Pfeiffer, Judith. " 'The Ottoman Muse Fluttered, But Poorly Winged': Müeyyedzade, Bayezid II, and the Early Sixteenth-Century Ottoman Literary Canon". *Treasures of Knowledge: An inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4), vol. 1: Essays*. ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, ve Cornell Fleischer. 241-266. Leiden & Boston: Brill, 2019.

Pfeiffer, Judith. “Teaching the Learned: Jalâl al-Dîın al-Dawânî’s *Ijâza* to Mu’ayyadzâda ‘Abd al-Rahmân Efendi and the Circulation of Knowledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century”. *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*. ed. Maurice A. Pomerantz and Aram A. Shahin. 284–332. Leiden: Brill, 2015.

Serkîs, Yûsuf İlyân (1856-1932). *Mu‘cemu’l-Matbû‘âti’l-‘Arabiyye ve’l-Mu‘arrabe*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ty. [1928-30].

Siddiqui, Iqtidar Husain. “Kertler”. *DİA*.

Sinanoğlu, Mustafa. “el-Makâsıd”. *DİA*.

Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834). *el-Bedru’t-Tâli‘ bi-Mehâsini men ba‘de’l-Karni’s-Sâbi‘*. 2 cilt. Kahire: Dârul-Kitâbi’l-İslâmî, 1332.

Taftâzânî, Sa‘deddîn Mes‘ûd b. Ömer. *Şerhu’l-Makâsıd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277. 2 cilt.

_____. *Şerhu’l-Makâsıd*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1419/1998. 5 cilt.

_____. *Şerhu’l-Makâsıd*. Nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1422/2002. 3 cilt.

_____. *Şerhu’l-Akâid*. Tercüme ve izahat: Talha Hakan Alp. 4. baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Taşköprizâde İsâmüddin Ahmed Efendi (ö.968/1561). *eş-Şakâiku’n-Nu‘mâniyye fî ‘Ulemâ’i’d-Devleti’l-‘Osmâniyye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1395/1975. [Haz. A. Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat F. Şarkiyat Mecmuası, 1405/1985]

_____ *Miftâhu’s-Sa‘âde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzû‘âti’l-Ulûm*. Nşr. Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdulvehhâb Ebu’n-nûr. 3 cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1968. [Nşr. Refîk Acem ve Alî Dahrûc. Tek cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998.]

Turan, Şerâfettin. “Hoca Sâdeddin Efendi”. *DİA*

Umur, Suha. *Osmanlı Padişah Tuğraları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1980.

Würtz, Thomas. *Islamische Theologie Im 14. Jahrhundert: Auferstehungslehre, Handlungstheorie Und Schöpfungsvorstellungen Im Werk Von Sa’d Ad-din At-taftazani*. Berlin & Boston: De Gruyter, 2016.

Zirikli, Hayreddin (1893-1976). *el-A‘lâm: Kâmûsu Terâcim*. Nşr. Züheyr Fethullah. 8 cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2002.

MUKÂYESELİ İÇİNDEKİLER TABLOSU

1/382	1/68	أ15	أ19	19ب	هل الأعدام متمايزة في العقل	البحث 5
1/388	1/69	أ15	19ب	أ20	وقوع الوجود والعدم محمولا ورابطة	البحث 6
1/399	1/71	15ب	أ20	أ20	**في الماهية**	**الفصل ٢**
1/399	1/71	15ب	أ20	أ20	تعريف الماهية، وتسميتها ذاتا وحقيقة وهوية	المبحث 1
1/403	1/72	أ16	20ب	20ب	في أقسام الماهية (المخلوطة، المجردة، المطلقة)	المبحث 2
1/415	1/76	16ب	أ21	21ب	الماهية البسيطة والمركبة وأجزاؤها	المبحث 3
1/427	1/79	أ17	أ22	22ب	هل الماهيات مجعولة	المبحث 4
1/435	1/80	17ب	22ب	أ23	**في لواحق الوجود والماهية**	**الفصل ٣**
1/435	1/80	17ب	22ب	أ23	**في التعين**	**المنهج ١**
1/437	1/81	17ب	22ب	أ23	في التعين والماهية والوجود والوحدة والتمايز	البمحث 1
1/438	1/81	17ب	22ب	أ23	في أن التعين اعتباري أو وجودي	المبحث 2
1/445	1/82	18ب	23ب	24ب	في الموجود والمعدوم والوجودي والعدمي والحقيقي والاعتباري	[خاتمة]
1/448	1/83	18ب	23ب	24ب	في كيفية تحقق التعين وأنه يتوقف على امتناع الشركة ذهنا	المبحث 3
1/455	1/84	أ19	أ24	أ25	**في الوجوب والامتناع والإمكان**	**المنهج ٢**
1/457	1/85	أ19	أ24	أ25	في تعريفها وتصورها	المبحث 1
1/459	1/85	أ19	24ب	أ25	في أقسامها الذاتية والغيرية، وفي أحكامها المختلفة	المبحث 2
1/468	1/88	19ب	أ25	أ26	في أنها إما مواد القضايا أو جهاتها، وفي نسبها	المبحث 3
1/470	1/88	أ20	25ب	26ب	في أنها اعتبارية، وليست عدمية أو موجودة	المبحث 4
1/481	1/91	20ب	26ب	27ب	في احتياج الممكن إلى مؤثر وامتناع الترجح بلا مرجح	المبحث 5
1/489	1/93	أ21	أ27	28ب	في أن احتياج الممكن إلى المؤثر للامكان أو للحدوث	المبحث 6
1/492	1/94	21ب	27ب	أ29	في أنه لا أولوية لأحد طرفي الممكن (الوجود والعدم) نظرًا إلى ذاته	المبحث 7
2/5	1/95	22ب	28ب	29ب	**في القدم والحدوث**	**المنهج ٣**
2/7	1/95	22ب	28ب	29ب	في معنى القدم والحدوث	المبحث 1
2/14	1/97	22ب	أ29	أ30	في المسبوقية بالمادة والمدة، ومعنى سبق العدم على الوجود	المبحث 2
2/27	1/100	23ب	29ب	30ب	**في الوحدة والكثرة**	**المنهج ٤**
2/27	1/100	23ب	29ب	30ب	في معنى الوحدة والكثرة	المبحث 1
2/31	1/101	23ب	أ30	أ31	في معروضهما	المبحث 2
2/37	1/103	أ24	30ب	31ب	في امتناع اتحاد الاثنين	المبحث 3
2/40	1/103	24ب	أ31	أ32	في خواص الكثرة عند المتكلمين والفلاسفة (التغاير، التماثل، التضاد، التقابل ونحوها)	المبحث 4

[خاتمة]	في تقابل الوحدة والكثرة	34ب	33ب	26ب	1/111	2/67
المنهج ٥	**في العلية والمعلولية**	35أ	34أ	26ب	1/112	2/75
المبحث 1	في العلة: تعريفها، أقسامها، شروطها	35أ	34أ	26ب	1/112	2/77
المبحث 2	في التلازم بين وجود المعلول وتمام الفاعل	36أ	34ب	27أ	1/114	2/83
المبحث 3	في النسبة بين وحدة المعلول ووحدة الفاعل	36أ	34ب	27ب	1/115	2/87
[احتجت الفلاسفة]	[في أدلة الفلاسفة]	36ب	35أ	28أ	1/116	2/92
المبحث 4	في قول الفلاسفة أن الواحد لا يكون قابلا وفاعلا	38أ	36ب	29أ	1/119	2/104
المبحث 5	في الأقوال في تأثير القوى الجسمانية وظهور أفعالها	38ب	37أ	29أ	1/119	2/106
المبحث 6	في الدور والتسلسل وامتناعهما	38ب	37أ	29ب	1/121	2/111
المبحث 7	في المادة والصورة، والنسبة بينهما	41ب	40أ	31ب	1/126	2/132
المقصدالثالث	**في الأعراض**	**٤٢أ**	**٤٠ب**	**٣٢أ**	1/128	2/137
الفصل ١	**في المباحث الكلية**	42أ	40ب	32أ	1/128	2/139
المبحث 1	في الموجود وأقسامه، وفي أجناس الأعراض	42ب	40ب	32أ	1/128	2/141
المبحث 2	في أن الأعراض لا تقوم بنفسها ولا بأكثر من محل	43أ	41ب	32ب	1/130	2/150
المبحث 3	في امتناع انتقال العرض	43ب	41ب	33أ	1/131	2/153
المبحث 4	في امتناع قيام العرض بالعرض	44أ	42أ	33ب	1/132	2/157
المبحث 5	هل بقاء العرض ممتنع	44أ	42ب	33ب	1/132	2/160
الفصل ٢	**في الكم**	45أ	43أ	35ب	1/134	2/167
المبحث 1	في أحكامه الكلية	45أ	43أ	35ب	1/134	2/169
المبحث 2	في الزمان	46أ	44أ	35أ	1/137	2/179
المبحث 3	في المكان	48أ	46ب	36ب	1/142	2/198
المقام الأول	في أن المكان هو السطح أو البعد	48ب	46ب	37أ	1/143	2/200
المقام الثاني	في أن الخلاء ممكن أو ممتنع	49أ	47أ	37ب	1/144	2/204
الفصل ٣	**في الكيف**	50ب	48ب	38ب	1/147	2/219
القسم ١	**الكيفيات المحسوسة**	50ب	49أ	38ب	1/148	2/225
النوع ١	**الملموسات**	50ب	49أ	38ب	1/148	2/225
المبحث 1	في أن أصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة	50ب	49أ	38ب	1/149	2/229
المبحث 2	في الاعتماد	51ب	49ب	39أ	1/151	2/237
النوع ٢	**المبصرات**	52ب	51أ	40أ	1/155	2/249
المبحث 1	للون طرفان هما السواد والبياض وبينهما وسائط	53أ	51أ	40أ	1/155	2/251
المبحث 2	هل للون حقيقة، وكيفية حصوله، وأصول الألوان	53ب	51ب	40ب	1/156	2/256
المبحث 3	في الضوء	53ب	52أ	40ب	1/157	2/261

2/266	1/158	41أ	52ب	54أ	في ادعاء أن الضوء أجسام صغار تنتقل	المبحث 4
2/268	1/159	41أ	52ب	54ب	في النسبة بين الضوء واللون	المبحث 5
2/271	1/159	41ب	53أ	55أ	**المسموعات**	**النوع ٣**
2/273	1/159	41ب	53أ	55أ	الصوت عند المتكلمين والفلاسفة	البحث 1
2/279	1/161	42أ	53ب	55ب	في الحروف وأقسامها وما يتألف منها	البحث 2
2/286	1/163	42ب	54ب	56أ	**المذوقات**	**النوع ٤**
2/288	1/163	42ب	54ب	56أ	**المشمومات**	**النوع ٥**
2/291	1/163	42ب	54ب	56ب	**الكيفيات النفسانية**	**القسم ٢**
2/292	1/163	42ب	54ب	56ب	في الحياة والموت	**الحياة**
2/299	1/165	43أ	55أ	57أ	[مباحث الإدراك]	**الإدراك**
2/299	1/165	43أ	55أ	57أ	في حقيقة الإدراك وكيفية حصوله	المبحث 1
2/311	1/169	44أ	56ب	58ب	في أنواع الإدراك (الإحساس، التخيل، التوهم، التعقل)	المبحث 2
2/317	1/170	44ب	57أ	59أ	العلم وانقسامه إلى القديم والحادث، وأقسام الحادث	المبحث 3
2/320	1/171	44ب	57ب	59ب	في انقلاب العلم النظري والضروري	المبحث 4
2/325	1/172	45أ	57ب	59ب	هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم	المبحث 5
2/330	1/173	45أ	58أ	60أ	في محل العلم	المبحث 6
2/332	1/173	45أ	58أ	60أ	في العقل الذي هو مناط التكليف	المبحث 7
2/335	1/174	45ب	58ب	60ب	[مباحث الإرادة]	**الإرادة**
2/337	1/174	45ب	58ب	60ب	في معنى الإرادة وتعريفه	البحث 1
2/341	1/175	45ب	59أ	60ب	في أن إرادة الشيء عند الأشعري هو نفس كراهة ضده	البحث 2
2/347	1/175	46أ	59أ	61أ	[مباحث القدرة]	**القدرة**
2/347	1/175	46أ	59أ	61أ	في تعريف القدرة، وعلاقتها بالقوى الأربع	المبحث 1
2/353	1/177	46أ	59ب	61ب	في أن القدرة الحادثة على الفعل هل توجد قبله	المبحث 2
2/361	1/179	47أ	60ب	62ب	في العجز والنوم والخُلق	المبحث 3
2/363	1/179	47أ	61أ	62ب	في اللذة والألم وأقسامها وأسبابها	**اللذة والألم**
2/374	1/183	48أ	61ب	63ب	في الصحة والمرض والنسبة بينهما	**الصحة والمرض**
2/381	1/185	48ب	62ب	64أ	ومنها الفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهم	**الفرح والغم [ونحوهما]**
2/383	1/185	48ب	62ب	64أ	**الكيفيات المختصة بالكميات**	**القسم ٣**
2/389	1/187	48ب	63أ	64ب	**الكيفيات الاستعدادية**	**القسم ٤**
2/395	1/187	49أ	63أ	65أ	**في الأين**	**الفصل ٤**
2/395	1/187	49أ	63أ	65أ	**للمتكلمين**	**الطريق ١**

2/395	1/187	49أ	63أ	65أ	في الكون وأنواعه (الافتراق والاجتماع، السكون والحركة)	البحث 1
2/404	1/190	49ب	64أ	66أ	في أحكام الجسم بالنسبة إلى الحركة	البحث 2
2/409	1/191	50أ	64ب	66أ	**للفلاسفة**	**الطريق ٢**
2/409	1/191	50أ	64ب	66ب	في الأين الحقيقي والغير الحقيقي	المبحث 1
2/409	1/191	50أ	64ب	66ب	في تعريف الحركة	المبحث 2
2/414	1/192	50ب	65ب	67أ	في الأركان الستة للحركة	المبحث 3
2/432	1/197	51ب	67أ	68ب	في اختلاف الحركات باختلاف تعلقاتها الذاتية والعرضية	المبحث 4
2/445	1/202	52أ	67ب	69ب	في السرعة والبطء	المبحث 5
2/450	1/204	52ب	68أ	70أ	في أنه هل يوجد بين كل حركتين مستقيمتين سكونا	المبحث 6
2/456	1/205	53أ	69أ	71أ	حركات الجسم إلى جهة واحدة أو جهات مختلفة	المبحث 7
2/457	1/205	53أ	69أ	71أ	في السكون	المبحث 8
2/461	1/206	53ب	69ب	71أ	**في باقي الأعراض النسبية**	**الفصل ٥**
2/461	1/206	53ب	69ب	71أ	في الإضافة	**الإضافة**
2/468	1/209	54ب	71أ	72ب	في المتى	**المتى**
2/470	1/209	54ب	71أ	72ب	في الوضع	**الوضع**
2/471	1/209	54ب	71أ	72ب	في الملك	**له**
2/471	1/210	54ب	71ب	73أ	في الفعل والانفعال	**الفعل والانفعال**
3/5	1/210	٥٥أ	٧١ب	٧٣أ	**في الجواهر**	**المقصد الرابع**
3/5	1/210	55أ	71ب	73أ	**[في أقسام الجوهر والمذاهب في تقسيمه]**	**المقدمة**
3/8	1/211	55أ	72أ	73ب	في المحل والحال والموضوع والعرض	[تنبيه]
3/10	1/212	55ب	72ب	74أ	**فيما يتعلق بالأجسام**	**المقالة ١**
3/10	1/212	55ب	72ب	74أ	**فيما يتعلق بها على الإجمال**	**الفصل ١**
3/10	1/212	55ب	72ب	74أ	في تعريف الجسم	المبحث 1
3/21	1/215	56ب	73ب	75أ	في انقسام الجسم وتركبه	المبحث 2
3/25	1/213	56ب	74ب	75ب	في احتجاج الفريقين [أقوالهم في الجوهر الفرد والهيولى والصورة]	المبحث 3
3/25	1/213	56ب	74ب	75ب	[احتجاج المتكلمين على كون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف]	[أما المتكلمون]
3/25	1/213	56ب	74ب	75ب	إثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصوله	[أحدهما]
3/28	1/216	57أ	75أ	76أ	إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلا	[وثانيهما]
3/39	1/220	57ب	76أ	77أ	[احتجاج الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد]	[وأما الفلاسفة]

[3/39]	1/220	57ب	76أ	77أ	ما يبتنى على أن تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسامات في الذات	[الطريق 1]
3/43	1/221	58أ	76ب	77أ	ما يبتنى على أن ليس البطء لتخلل السكنات	[الطريق 2]
3/45	1/221	58أ	76ب	77ب	ما يتعلق بأصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء	[الطريق 3]
3/49	1/223	58ب	77ب	78ب	ما يبتنى على مقدمات لا سبيل إلى إثباتها	[الطريق 4]
3/53	1/224	59أ	77ب	78ب	[احتجاج المشائين على ثبوت الهيولى]	[ثم احتج المشاؤون]
3/60	1/227	60أ	78ب	79ب	[احتجاج الإشراقيين على أن الجسم بسيط لا تركيب فيه أصلا]	[وذهب الإشراقيون]
3/66	1/228	60أ	79أ	80أ	في تفاريع المذاهب	المبحث 4
3/83	1/232	61ب	81أ	81ب	في أحكام الأجسام	المبحث 5
3/83	1/232	61أ	81أ	81ب	[تماثل الأجسام]	[الحكم 1]
3/84	1/234	61أ	81أ	82أ	[بقاؤها وقبولها الفناء]	[الحكم 2]
3/87	1/235	62أ	82أ	82ب	[احتياجها إلى شكل وحيز]	[الحكم 3]
3/89	1/235	62أ	82أ	82ب	[امتناع خلوها عن العرض وضده]	[الحكم 4]
3/92	1/236	62ب	82ب	83أ	[كونها متناهية الأبعاد]	[الحكم 5]
3/103	1/239	63ب	83ب	84أ	في الجهات	[خاتمة]
3/107	1/240	63ب	84أ	84ب	[كونها محدثة بذواتها وصفاتها]	[الحكم 6]
3/109	1/241	64أ	84ب	85أ	[لنا وجوه (ستة)]	[لنا وجوه (ستة)]
3/120	1/244	65ب	86ب	86ب	[تمسكات القائلين بقدم العالم]	[تمسك القائلون بقدم العالم]
3/128	1/245	66أ	87ب	87ب	**فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل**	**الفصل ٢**
3/131	1/246	66أ	88أ	88أ	**في البسائط الفلكية**	**القسم ١**
3/131	1/246	66ب	88أ	88أ	في إثبات المحدد	المبحث 1
3/136	1/247	67أ	88ب	88ب	الخلاء ممكن والأجسام متماثلة والحركات مستندة إلى قدرة المختار	[تنبيه]
3/139	1/248	67أ	89أ	89أ	في الأفلاك وما عليها من الكواكب والسيارات	المبحث 2
3/147	1/250	67ب	90أ	90أ	في البروج وحركات السيارة	المبحث 3
3/162	1/254	69ب	92ب	92ب	الدوائر الموهومة في الفلك والأرض والانقسامات التابعة لها	المبحث 4
3/169	1/256	70أ	93ب	93أ	دلالة عجائب ما في السماوات على القادر المختار	[خاتمة]
3/171	1/257	70ب	94أ	93ب	**في البسائط العنصرية**	**القسم ٢**
3/171	1/257	70ب	94أ	93ب	في العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض)	المبحث 1
3/177	1/258	71أ	94ب	94أ	انقلاب العناصر الأربعة إلى المجاور (الكون والفساد)	المبحث 2
3/180	1/259	71أ	94ب	94ب	في خواص العناصر الأربعة	المبحث 3

القسم ٣	في المركبات التي لا مزاج	95أ	95ب	71ب	1/261	3/188
النوع 1	ما يحدث فوق الأرض	95ب	95ب	72أ	1/261	3/188
النوع 2	ما يحدث على الأرض	96ب	96ب	72ب	1/263	3/195
النوع 3	ما يحدث في الأرض	96ب	97أ	72ب	1/263	3/196
القسم ٤	في المركبات التي لها مزاج	97أ	97ب	73أ	1/264	3/200
المقدمة	في المزاج وكيفية حصوله	97أ	97ب	73أ	1/264	3/200
[ثم المزاج]	أقسام المزاج (المعتدل الحقيقي، أو الفرضي، وغير المعتدل)	98ب	99أ	74أ	1/268	3/212
أما المباحث	في أقسام الممتزج (المواليد): المعدنيات، النبات، الحيوان	100أ	100ب	75ب	1/273	3/228
المبحث 1	المعدني وأقسامه	100ب	101أ	75ب	1/273	3/228
[خاتمة]	في تفاوت الأجسام في الثقل والحجم والحيز والوزن	101ب	101ب	76أ	1/275	3/236
المبحث 2	النبات والقوى الطبيعية (الغاذية، النامية، المولدة)	101ب	102أ	76ب	2/2	3/241
[خاتمة]	هل للنبات حياة أو حس أو عقل	103ب	104أ	78أ	2/10	3/263
المبحث 3	الحيوان والقوى النفسانية (المدركة والمحركة)	103ب	104أ	78أ	2/10	3/265
المدركة	القوى المدركة	103ب	104أ	78أ	2/11	3/267
الحواس الظاهرة	الحواس الظاهرة (اللمس، الذوق، الشم، السمع، البصر)	103ب	104أ	78أ	2/11	3/268
الحواس الباطنة	الحواس الباطنة (الحس المشترك، الخيال، الوهم، الحافظة، المتصرفة)	106أ	106ب	80أ	2/17	3/286
[خاتمة]	في تجاويف الدماغ	106ب	107أ	81أ	2/19	3/294
المحركة	القوى المحركة (الشوقية، الفاعلية)	107أ	107ب	81أ	2/19	3/296
المقالة ٢	فيما يتعلق بالمجردات	107أ	107ب	81أ	2/20	3/298
الفصل ١	في النفس	107أ	108أ	81ب	2/20	3/298
المبحث 1	في أقسام النفس	107أ	108أ	81ب	2/20	3/298
المبحث 2	في خصائص النفس	109أ	109ب	83أ	2/26	3/317
المبحث 3	في أنها فانية أو باقية	110ب	111أ	84ب	2/30	3/331
المبحث 4	في إدراك الجزئيات	110ب	111أ	84ب	2/30	3/333
المبحث 5	في العقل النظري والعقل العملي وما يتفرع عليهما	111ب	112أ	85أ	2/32	3/339
المبحث 6	في غرائب أفعال النفوس وتأثيرها في غير أبدانها	112ب	113أ	86أ	2/34	3/347
الفصل ٢	في العقل	113ب	14ب	87أ	2/36	3/355
المبحث 1	في إثباته [عند الفلاسفة]	113ب	114ب	87أ	2/36	3/355
المبحث 2	في العقول العشرة	114أ	115أ	87ب	2/38	3/360
المبحث 3	في الملائكة والجن والشياطين هل هي عقول	114ب	115ب	88أ	2/39	3/366

3/371	2/41	88ب	أ116	أ115	في عالم المُثل	[خاتمة]
4/11	2/42	٨٨ب	١١٦ب	115ب	**في الإلهيات**	**المقصد الخامس**
4/13	2/42	أ89	116ب	115ب	**في الذات**	**الفصل ١**
4/15	2/42	أ89	116ب	115ب	في إثباته	المبحث 1
4/21	2/42	أ89	أ117	أ116	في الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع	المبحث 2
4/25	2/44	89ب	117ب	116ب	في أن ذات الواجب يخالف ذوات الممكنات	المبحث 3
4/27	2/45	أ90	أ118	أ117	في كون الصانع أزليا أبديا	المبحث 4
4/31	2/45	أ90	أ118	أ117	**في التنزيهات**	**الفصل ٢**
4/31	2/45	أ90	أ118	أ117	في التوحيد	المبحث 1
4/39	2/47	90ب	أ119	أ118	في ما يخل بالتوحيد وما لا يخل به	[خاتمة]
4/43	2/48	أ91	أ119	أ118	في أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة	المبحث 2
4/54	2/50	91ب	أ120	أ119	في أنه لا يتحد بغيره ولا يحل فيه	المبحث 3
4/61	2/52	91ب	120ب	أ119	في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم	المبحث 4
4/67	2/53	أ92	أ121	119ب	**في الصفات الوجودية**	**الفصل ٣**
4/69	2/53	أ92	أ121	119ب	في أن صفاته زائدة على الذات، خلافا للفلاسفة والمعتزلة	المبحث 1
3/89	2/59	93ب	122ب	121ب	في أنه قادر بمعنى تمكنه من الفعل والترك	المبحث 2
4/101	2/62	أ95	124ب	أ123	في أن قدرته غير متناهية وشاملة للكل	[خاتمة]
4/110	2/64	95ب	أ125	123ب	في أنه عالم	المبحث 3
4/118	2/66	95ب	125ب	أ124	علمه لا يتناهى ومحيط بكل شيء كلي وجزئي موجود ومعدوم	[خاتمة]
4/128	2/69	أ96	أ126	124ب	في أنه مريد	المبحث 4
4/137	2/72	96ب	أ127	أ125	في أن إرادته تعم جميع الكائنات وبالعكس	[خاتمة]
4/138	2/72	أ97	أ127	125ب	في أنه حي سميع بصير	المبحث 5
4/142	2/73	أ97	127ب	125ب	في إدراكه الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة	[خاتمة]
4/143	2/73	أ97	127ب	أ126	في أنه متكلم	المبحث 6
4/163	2/78	98ب	أ130	127ب	في أن كلامه الأزلي واحد يتكثر بحسب التعلق	[خاتمة]
4/164	2/79	أ99	أ130	127ب	في صفات اختلف فيها (البقاء والتكوين والقدم ونحوها)	المبحث 7
4/179	2/82	100ب	أ132	129ب	**في أحواله**	**الفصل ٤**
4/179	2/82	100ب	أ132	129ب	في رؤيته تعالى	البحث 1
4/179	2/82	100ب	أ132	129ب	إدلة أهل السنة في إمكان الرؤية	[لنا على الإمكان وجهان]

4/196	2/86	102أ	134ب	131ب	تمسكات المخالف	[تمسك المخالف]
4/211	2/91	102ب	136أ	132ب	هل يصح رؤية الصفات	[خاتمة]
4/212	2/91	103أ	136أ	132ب	في العلم بحقيقته تعالى	البحث 2
4/219	2/92	103أ	136ب	133أ	**في أفعاله**	**الفصل ٥**
4/219	2/92	103أ	136ب	133أ	فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب	المبحث 1
4/248	2/100	104ب	138ب	134ب	[أدلة المعتزلة]	[وأما المعتزلة]
4/263	2/104	106أ	140ب	136ب	في الجبر	[خاتمة]
4/271	2/106	106ب	141ب	137أ	في التوليد	فرع
4/274	2/107	106ب	141ب	137أ	في عموم إرادته تعالى	المبحث 2
4/282	2/109	107ب	142ب	138أ	في الحسن والقبح	المبحث 3
4/294	2/113	108ب	144أ	139أ	لا قبيح من الله	المبحث 4
4/269	2/113	108ب	144أ	139أ	لا يمتنع تكليف ما لا يطاق	المبحث 5
4/303	2/116	109أ	145أ	140أ	الغرض من التكليف عند المعتزلة	[خاتمة]
4/307	2/117	109ب	145ب	140ب	**في تفاريع الأفعال**	**الفصل ٦**
4/309	2/117	109ب	145ب	140ب	في الهدى والضلال	المبحث 1
4/312	2/118	109ب	146أ	141أ	في اللطف والتوفيق والعصمة، والخذلان	المبحث 2
4/314	2/118	110أ	146ب	141أ	في الأجل	المبحث 3
4/318	2/119	110ب	147أ	141ب	في الرزق	المبحث 4
4/320	2/120	110ب	147ب	142أ	في السعر	المبحث 5
4/321	2/120	110ب	147ب	142أ	قول المعتزلة أنه يجب عليه أمور (هي اللطف والعوض والجزاء والاخترام والأصلح)	المبحث 6
4/337	2/124	111ب	149أ	143أ	**في أسمائه**	**الفصل ٧**
4/337	2/124	111ب	149ب	143أ	في الاسم والمسمى والتسمية	المبحث 1
4/343	2/126	112أ	150أ	144أ	في أن اسمائه توفيقية أو لا	المبحث 2
4/346	2/127	112ب	150ب	144أ	في مدلول الاسم	المبحث 3
5/5	2/128	113أ	151	144ب	**في السمعيات**	**المقصد السادس**
5/5	2/128	113أ	151أ	144ب	**في النبوة**	**الفصل ١**
5/5	2/128	113أ	151أ	144ب	في النبي	المبحث 1
5/11	2/130	113ب	152أ	145ب	في المعجزة	المبحث 2
5/19	2/132	114أ	153ب	146ب	طريق إثبات النبوة على المنكرين هو المعجزة لا غير	[خاتمة]
5/19	2/133	114ب	153ب	146ب	في الاحتياج إلى الأنبياء	المبحث 3
5/25	2/135	115أ	154أ	147أ	محمد رسول الله	المبحث 4

المقام 2	في أن الشرع لم ينقله إلى غير التصديق	168أ	178أ	132أ	2/183	5/183
المقام 3	في أن الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان	170أ	180أ	133ب	2/187	5/192
[وقالت المعتزلة]	[أدلة المعتزلة في أن الإيمان نقل إلى الأعمال]	170أ	180ب	134أ	2/187	5/193
[خاتمة]	في صاحب الكبيرة (والاختلاف في حكمه واسمه)	171أ	181ب	134ب	2/189	5/200
المبحث 2	في أن الإيمان والإسلام واحد	171ب	182أ	135أ	2/190	5/206
المبحث 3	في أن الإيمان هل يزيد وينقص	172أ	182ب	135ب	2/192	5/210
المبحث 4	هل يصح الإستثناء في الإيمان	172ب	183أ	136أ	2/193	5/214
المبحث 5	في إيمان المقلد	172ب	183أ	136أ	2/194	5/217
المبحث 6	في الكفر	173ب	184أ	137أ	2/196	5/224
[خاتمة]	في المنافق والمرتد والمشرك والكتابي والدهري والمعطل والزنديق	173ب	184ب	137أ	2/197	5/227
المبحث 7	في حكم مخالف الحق من أهل القبلة	174أ	184ب	137أ	2/197	5/227
البمحث 8	في حكم المؤمن والكافر والفاسق والمبتدع والمنافق والزنديق	174أ	185أ	137ب	2/198	5/230
الفصل ٤	**في الإمامة**	174ب	185ب	137ب	2/199	5/232
المبحث 1	نصب الإمام واجب	174ب	185ب	138أ	2/200	5/235
المبحث 2	شروط الإمام	175ب	186ب	138ب	2/203	5/243
المبحث 3	كيفية انعقاد الإمامة	177أ	188أ	139ب	2/206	5/252
[خاتمة]	في خلع الإمامة	177ب	189أ	139ب	2/207	5/257
المبحث 4	لم ينص النبي عليه السلام على إمام	177ب	189أ	139ب	2/207	5/258
المبحث 5	الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم	178ب	190أ	140أ	2/209	5/263
[احتجت الشيعة]	[أدلة الشيعة]	179ب	ناقص	141ب	2/210	5/267
[خاتمة]	في الخلفاء بعد أبي بكر رضي الله عنهم	181ب	ناقص	143أ	2/216	5/286
المبحث 6	في الأفضلية	182أ	ناقص	143ب	2/218	5/290
المبحث 7	في تعظيم الصحابة	183أ	ناقص	144ب	2/222	5/303
[خاتمة]	في ظهور الإمام [المهدي] ونزول عيسى عليه السلام	183ب	ناقص	145أ	2/225	5/312
[خاتمة الكتاب]	**[خاتمة الكتاب]**	184أ	[196؟]	145ب	2/226	5/315

MAKÂSIDU'L-KELÂM FÎ 'AKÂİDİ'L-İSLÂM

SA'DÜDDÎN MES'ÛD B. ÖMER ET-TEFTÂZÂNÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

مقاصد الكلام في عقائد الإسلام

العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني
رحمة الله عليه

Bismillâhirrahmânirrahîm

[MUKADDİME]

Varlığının zorunlu olmasıyla imkân esintilerinin yayıldığı, oluşların yüzlerinde kerem ve cömertliğinin eserlerinin ışıdığı, hudûs karanlıkları 5 içinde kadîm büyüklüğünün ışıltılarının parıldadığı ve az sözle çok manalar ifade eden isim ve sıfatlarının lâhûtî hikmetleri terennüm ettiği zâta hamd olsun.

Yolu yöntemi açıklaması ve delilleri açık bir şekilde ortaya koyması için Allah'ın parlak nurla resûl kıldığı, hüccetleri ortaya koyması ve 10 şüpheleri ortadan kaldırması için keskin bir emirle peygamber olarak gönderdiği, galip dinin ve parlak hikmetin sahibi, resûllerin ve nebilerin sonuncusu Muhammed'e ve O'nun pak soyuna, parlak yıldızlar olan ailesine, ashâbına, halifelerine ve O'nu desteklemeye ahdetmişlere salât ve selâm ediyorum.

15 Dinde kardeşlerim ve yakîni elde etmede yardımcılarım olan [ey] zekiler topluluğu! Allah'ın sağlam ipine sımsıkı tutunun ki apaçık doğrunun ufkuna yükselebilesiniz. Orta yolda emrolunduğunuz gibi istikamet üzere olun ki serin gölgeliklere ulaşabilesiniz. Arzuların adımlarını takip etmeyin ki dosdoğru yoldan sapmayasınız.

20 İşte ben size bu muhtasar eserde akılların ayıkladığı ve anlayışların özünü ortaya koyduğu[1] kelâm ilminin maksatlarının (makâsıdu'l-kelâm) en değerlilerini sunuyorum. İslâm inanç esaslarını kolaylaştırma sadedinde size, o esaslardan, en güzel konum ve makamlara ulaştıracak yudumlar hazırlıyorum.

---

1 Veya: "akılların aşıladığı ve anlayışların gebe kaldığı/taşıdığı." (nüsha farkı)

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة المؤلف]

حمدًا لمن تَفُوح نفحاتُ الإمكان بوجوب وُجوده، وتَلُوح على صفحات الأكوان آثارُ كرمه وَجوده، تُشرق في ظُلَم الحدوث لوامعُ قِدَم كبريائِه، وتَنطِق بحِكم اللَّاهوت[1] جوامعُ كَلِم صفاتِه وأسمائِه.

وأُصلِّي على من أرسَله بالنور الساطع إيضاحًا للمنهج وإفصاحًا عن البيّنات، وابتَعَثَه بالأمر الصادع إقامةً للحُجَج وإزالةً[2] للشُبُهات، صاحبِ الملَّة القاهرة، والحكمة الباهرة، محمّدٍ خاتم رسله وأنبيائه، وعلى العِترة الطاهرة، والأنجم الزاهرة،[3] من آله وأصحابه، وخلفائه وحلفائه،[4] وأُسلِّم تسليمًا.

مَعاشرَ الأذكياء من إخواني في الدين، وأعواني على نَيل اليقين، اعتصِموا بحبل **الله**[5] المتين، تَصْعَدوا أفقَ الحقِّ المبين، واستقيموا -كما أُمِرتم[6]- على الأَمَم المِيتاء[7] تَصِلوا إلى ظلٍّ ظليل، ولا تَتَّبعوا خُطُوات الأهواء فتَضِلّوا عن سواء السبيل.

وها أنا أُلقِي إليكم في هذا المختصر من[8] **مقاصد الكلام**،[9] غُررَ ما نَقَّحَته العقولُ ولَخَّصَته الأفهام،[10] وأُملِي عليكم في تمهيد قواعد

---

١ و في هامش ج: أي الذات كناية. | اللّاهوت: عِبرانيَّة معرَّبة بمعنى **الله**، أو الخالق، كما أنّ الناسوت بمعنى الإنسان، أو المخلوق. ويطلقان على مَعانٍ أُخَر. **ترجمة القاموس المحيط** لعاصم أفندي المترجِم «ليه». وقال التهانوي: «وفي اصطلاح أهل الكلام [الجبروت] عبارة عن الصفات كما أن اللاهوت عبارة عن الذات.» **كشّاف اصطلاحات الفنون** للتهانَوي «الجبروت»، قارِن «لاهوت»، «قطب».

٢ ج س: إزاحة. | الإزالة والإزاحة بمعنىً واحدٍ. **القاموس المحيط** للفيروزآباديي «زوح»، «زيل».

٣ كذا في جيع النُسَخ التي اعتمدنا عليها في التحقيق (ج س ل م [غ])؛ ويوافقها أكثر النُسَخ الباقية التي توفّرنا منها. وفي بعضها: «الظاهرة»، ولا يخفى ما فيها من التناسب الشكلي ب»الطاهرة». | الزاهرة: أي المشرقة المتلألئة. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «زهر».

٤ ج: وخلقائه وحلفائه؛ ل: وحلفائه وخلفائه.

٥ ج – **الله**، صح هامش.

٦ ج س ل – كما أمرتم، صح هامش س.

٧ الأَمَم: اليسير القريب المتناوَل، والبيّن من الأمر، والقصد (أي الوسَط)؛ المِيتاء: العامر الواضح المسلوك، مِفعال من الإتيان، والميم زائدة. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «أمم»، «أتى»؛ **النهاية في غريب الحديث** لابن الأثير «ميتاء»، «أتى».

٨ ل: عن.

٩ هذا تلميح إلى اسم الكتاب، وذكره أيضاً في خاتمة الكتاب بشكل «مقاصد الكلام في عقائد الإسلام».

١٠ م (غ): غرر ما لقّحته العقول ومخّضته الأفهام؛ س: غرر ما لقّحته العقول ولخّصته الأفهام. | التلقيح والتمخيض: أي الإلقاح والحمل؛ التنقيح والتلخيص: أي التهذيب.

Bunu, tevhîdde tahkîk derecelerine ulaşmak için var gücümü harcayarak, eksikliklerden münezzeh kılma ve yüceltmeyle ilgili delilllerin eteklerinden red ve noksanlık tozunu silkeleyerek, sadece âlimlerin akledebileceği hak olan nasların özünü saçarak ve zalimler topluluğu dışında kimsenin inkâr edemeyeceği doğruluk âyetlerinin sancaklarını dikerek, yapıyorum. Umulur ki[1] siz sözümün özünden (muhassal)[2] sırların parıltılarını (levâmi'u'l-esrâr)[3] öğrenir ve basiretlerinize (basâ'ir)[4] bu matlalardan (metâli')[5] nurların öncüleri (tavâli'u'l-envâr)[6] doğarsa artık siz görüşlerin çatıştığı noktalarda bazı grupların yaydığı şüphe sayfalarının (sahâ'if)[7] izinden gitmez, hevalar çatıştığında ise zan ve vehim duraklarında (mevâkıf)[8] beklemezsiniz. Aksine maksatlarınızdan (makâsıd), kurtuluş hilallerini ve felâh delilllerini görmeye çalışır ve aranızda şöyle seslenirsiniz: "Kandili (misbâh)[9] söndürün! Çünkü artık sabah olmuştur."

Beni dosdoğru yola iletmesi için Allah'a yakarıyorum. O'na tevekkül ediyorum. O bana yeter. O ne güzel vekildir.

Bu eseri altı maksat şeklinde tertip ettim.

---

1 Bu kısımdaki bazı ifade ve terkiplerin, ifade ettikleri anlamların yanısıra bazı kitap isimlerine işaret ettiği de dikkatten kaçmamalıdır. Bu nedenle parantez içerisinde bu ifadelerin Arapça'larını da aktardık. Dipnotlarda da eserlerin ve müelliflerinin adlarını kısaca belirttik.

2 Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn* isimli eserine telmih yapılmaktadır.

3 Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Levâmi'u'l-Esrâr şerhu Metâli'i'l-Envâr* adlı eserine telmihtir. Bu eser Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-Envâr* adlı eserinin şerhidir.

4 Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin (ö. 540/1145 [?]) *el-Besâ'irü'm-Nasîrîyye* adlı eserine telmihtir.

5 Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349), Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-Envâr* adlı eserine yazdığı *Metâli'u'l-Enzâr* adlı şerhe telmih olmalıdır. Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-Envâr* adlı eseri de kastedilmiş olabilir. (Bkz yukarı).

6 Beyzâvî'nin aynı adlı eserine telmihtir. (Bkz önceki not).

7 Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *es-Sahâ'ifu'l-İlâhiyye* adlı eserine telmihtir.

8 Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* isimli eserine telmihtir.

9 Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Misbâhu'l-Ervâh* adlı eserine telmih olabilir.

عقائد الإسلام، ما يَطلَع بكم مِن غُرفها أحسنَ /[٢أ] مستقَرٍّ ومُقام، نازفًا عُلالَة[١] الجِدِّ في نيل منازل التحقيق في التوحيد، ونافضًا عَجاجَة[٢] الردِّ عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد، ناثرًا فصوصَ نصوصِ حقٍّ ما يعقلها إلّا العالِمون، وناصبًا راياتِ آيات صدقٍ لا يجحد بها إلّا القوم الظالمون، لعلَّكم إذا حصَلتم من **مُحصَّل**[٣] كلامي على **لوامع الأسرار**،[٤] وأَشرقَت على **بصائركم**[٥] من **مَطالِعه**[٦] **طوالعُ الأنوار**،[٧] لا تَقْفُون[٨] عند تَخاصُم[٩] الآراء **صحائفَ**[١٠] شكوكٍ تنشُرها أقوام، ولا تَقِفُون حين تصادُمِ الأهواء **مواقفَ**[١١] الظنون والأوهام، بل تَتراءَوْن[١٢] من **مقاصدكم** أهلَّةَ النجاح، وأدلَّةَ الفلاح، وتَتنادَوْن فيما بينكم أن أَطْفِئوا **المصباحَ**،[١٣] فقد طلع الصباح.[١٤]

وإلى الله أتضرَّع في أن يهديني سواء السبيل، وعليه أتوكَّل وهو حسبي ونعم الوكيل.

ورتَّبته على ستة مقاصدَ:[١٥]

١ العُلالة: بقيّة كلّ شيء؛ نازفًا: نازحًا، مُنفِدًا، مُفنيًا؛ أي: باذلًا كلّ ما في وسعي من الجهد. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «علل»، «نزف».

٢ العَجاجة: الغُبار؛ نفضَ الثوبَ: حرَّكه لينتفض ويزول غبارُه. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «عجج»، «نفض».

٣ لعله تلميح إلى كتاب **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** المعروف بـ«**المحصل**»، تأليف الإمام فخر الدين الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ). وفيما يلي أيضا تلميحات إلى عدّة كُتُب في علم الكلام والحكمة، نبهنا على ما أمكننا تحريره منها بكتابة اللفظ بمداد أسود، مع اشارة في التعليقات إلى مؤلفيها وتاريخ وفاتهم باختصار.

٤ لعله تلميح إلى **لوامع الأسرار**، شرح قطب الدين الرازي التحتاني (المتوفى ٧٦٦ هـ) على **مطالع الأنوار** لسراج الدين الأرموي (المتوفى ٦٨٢ هـ).

٥ لعلّ فيه تلميحًا إلى **البصائر النصيرية** في المنطق لزين الدين عمر بن سهلان الساوي (المتوفى ٥٤٠ هـ؟).

٦ ل: مطالعة، وهو خطأ يُرى أيضا في نُسَخ أخرى. | لعلّه تلميح إلى **مطالع الأنظار**، شرح محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني (المتوفى ٧٤٩ هـ) على **طوالع الأنوار** للقاضي البيضاوي (المتوفى ٦٨٥ هـ)، أو إلى كتاب الأرموي المذكور أعلاه.

٧ لعله تلميح إلى **طوالع الأنوار** للبيضاوي (انظر أعلاه).

٨ قفَوْتُه أقْفوه: تبعتُه. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «قفو».

٩ م: تهاجم.

١٠ لعله تلميح إلى **الصحائف الإلهية**، تأليفِ شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (المتوفى ٧٠٢ هـ)؛ وله عليه شرح، سمّاه «**المعارف**».

١١ لعله تلميح إلى **المواقف** في الكلام للقاضي عضد الدين الإيجي (المتوفى ٧٥٦ هـ)؛ وعليه شرح للسيّد الشريف الجرجاني (المتوفى ٨١٦ هـ)، معاصر التفتازاني.

١٢ ل: تتراءى.

١٣ لعله تلميح إلى **مصباح الأرواح** في الكلام للقاضي البيضاوي (المتوفى ٦٨٥ هـ).

١٤ س – فقد طلع الصباح، صح هامش.

١٥ ج ل – ورتّبته على ستة مقاصد، صح هامش ج (وكتب في آخرها «صح»، يعني صحيح، ثم غُيّر إلى «نخ»، يعني نسخة)؛ ويبدو أنّ العبارة الساقطة كانت قد أكمِلت في هامش ل أيضا، إلا أنها طُمست بعد؛ والصحيح إثباتها، كما أنها –بقدر اطلاعنا– موجودة في جميع النُسَخ التي تحتوي على الشرح. | والمقاصد الستّ هي: (١) المبادئ، (٢) الأمور العامّة، (٣) الأعراض، (٤) الجواهر، (٥) الإلهيّات، (٦) السمعيّات.

BİRİNCİ MAKSAT:[1] İLKELER

Üç fasıldır.

BİRİNCİ FASIL: GİRİŞ

Kelâm, dînî inançları kesin delillerden yola çıkarak bilmedir. Konu-
5 su, dînî inançların ispatıyla ilgili olması bakımından bilinendir (mâlum). Meseleleri, itikâdî şer'î teorik (nazarî) önermelerdir. Gayesi, imanı kesinlik/sağlamlık ile süslemedir. Faydası, dünya hayatının düzenini ve ahirette kurtuluşu sağlamaktır. Bu yüzden kelâm, ilimlerin en şereflisidir.

Mütekaddim dönem kelâmcılarına göre kelâm ilminin konusu mev-
10 cut olması bakımından mevcuttur. Kendisinde araştırma yapmanın İslâm kanununa göre olması ile metafizikten ayrışır. İslâm kanunu, din aracılığıyla kesin bir şekilde bilinen "âlemdeki çokluğun Bir'den kaynaklandığı", "gökten melek indiği", "âlemin [öncesinde] yokluk ve [sonrasında] fena ile kuşatılmış olduğu" [yani ne ezelî ne de ebedî olduğu] gibi felsefenin değil,
15 dînin kesin bir şekilde ortaya koyduğu hususlardır. [İslâm kanunu "doğru olan" demek değildir. Zira bu durumda muhalif fırkaların kelâmı, kelâmın dışında kalır. Yine İslâm kanunu] iddia edilmesi bakımından "doğru olan" da değildir. Çünkü böylece muhalif fırkaların kelâmı gibi felsefe de kelâma ortak olmuş olur. [Hâlbuki muhalif fırkaların kelâmı ittifakla kelâma dâhil
20 olmakla birlikte felsefe kelâmın dışındadır].

Denirse ki: Zihnî varlığı reddetmekle birlikte, nazar ve delil gibi [varlığı bulunsa da] varlığı [ya da yokluğu] göz önünde bulundurulmayan; ve ma'dûm ve hâl gibi varlığı bulunmayan bahisler [kelâmda birer mesele olarak] incelenmektedir [dolayısıyla kelâmın konusu mevcut olması bakı-
25 mından mevcut nasıl olur?].

Deriz ki: Bu bahisler [kelâmın meseleleri değildir]. [Bunlar, ya nazar ve delil gibi] temel bilgiler (mebâdî) ve[ya ma'dûm ve hâl gibi varlık meselesini] tamamlayıcı hususlardır (levâhık). [Kelâmın meseleleri olarak] kabul edilseler dahi zihnî varlığın reddi bazı [kelâmcıların] görüşüdür.[2]

---

1 Bu kelime ism-i mekân olarak, "hedeflenen, ulaşılmak istenen yer" manasında "maksıd" şeklinde; veya masdar olarak "maksad" şeklinde okunabilir. Anlam olarak ism-i mekan daha uygun ise de yaygın kullanımı nazara alarak "maksad" ifadesini tercih ettik.

2 Bu itiraz Îcî'ye aittir. Îcî kelâmcıların zihnî varlığı kabul etmediğini belirtmiştir. Bununla birlikte kelâmda ma'dum, hâl, nazar ve delil gibi hususların araştırıldığını dolayısıyla kelâmın konusunun mevcut olmasında sorun olduğunu söylemiştir. Bkz. Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüp, Beyrut,

المقصد[1] الأول في المبادئ

وفيه فصول.[2]

الفصل الأول في المقدّمات

الكلام هو العلم بالعقائد الدينيّة عن الأدلّة اليقينيّة، وموضوعُه المعلوم من حيث يتعلّق به إثباتها،[3] ومسائله القضايا النظريّةُ[4] الشرعيّة الاعتقاديّة، وغايته تحلية الإيمان بالإتقان،[5] / [٢ب] ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاةِ المعاد؛ فهو أشرف العلوم.

والمتقدِّمون على أنَّ موضوعَه الموجودُ من حيث هو، ويتميَّز[6] عن الإلهيّ بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أي:[7] ما عُلم قطعًا من الدين، كصدورِ الكثرة عن[8] الواحد، ونزولِ الملَك من السماء، وكونِ العالَم محفوفًا بالعدم والفناء، إلى غير ذلك ممّا تجزِم به الملّة دون الفلسفة؛ لا ما[9] هو الحقُّ ولو ادعاءً[10] لتُشارِكَه[11] الفلسفةُ ككلام[12] المخالف.[13]

فإن قيل:[14] قد يبحث –مع نفي الوجود الذهنيّ– عن أحوال ما لا يُعتبر وجوده، كالنظر والدليل؛ وما لا وجودَ له، كالمعدوم والحال.

قلنا: مَبادٍ ولواحقُ، ولو سُلِّم فنفي الذهنيّ رأي البعض.

---

١ بكسر الصاد اسم مكان، أي: مكان التوجّه، والمرمَى، والهدف؛ وبالفتح يكون مصدرا؛ والأوّل أوفق.

٢ ثلاثة: الأوّل في المقدّمات، الثاني في العلم، الثالث في النظر.

٣ أي: إثبات العقائد الدينيّة.

٤ قيد القضايا بالنظرية للاعتراض عن البديهيّة.

٥ م (غ): بالإيقان. | قال في الشرح: «وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية مُتقَنًا(١) محكَمًا لا تَزَلزِله شُبَه المبطلين.» (شرح المقاصد، ١/٨). وقال أيضا: «ومعنى إثبات العقائد: تحصيلُها واكتسابُها بحيث يحصلَ الترقّي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتُها على الغير بحيث يتمكّن من إلزام المعاندين، أو إتقانُها وإحكامُها بحيث لا تُزَلزِلها شُبَه المبطلين.» (١/٥ آخر الصفحة). | (١) م: متيقّنا؛ (غ: متقنا، لكنه صُحِّح في الهامش فصار: متيقّنا، وقد تبعه م في الشرح)؛ والموافق لما بعده هو «متقناً»: كما في باقي نُسَخ الشرح التي اخترنا الرجوع إليها عند الحاجة (فل: ٣ب؛ أ: ٧٨ب؛ ب: ٥أ؛ جا: ٤أ؛ جه :٤أ؛ حب: ٤أ؛ ط: ٥أ؛ مغ: ٤ب [بدف ١٠]).

٦ أي الكلام.

٧ تفسير لقانون الإسلام.

٨ ج: من.

٩ معطوف إمّا على «ما عُلم قطعًا من الدين» (كما أشير في ج)؛ أو على «ممّا تجزم به الملّة» (كما أشير في س).

١٠ وفي هامش ج: ولو ادّعاه، نخ. (أي: نسخة).

١١ علّة للمنفيّ، لا للنفي.

١٢ أي كما تُشاركه كلامُ المخالف فإنّ كلامَ المخالف داخل في تعريف الكلام وفاقًا والفلسفة خارج عنه. راجع الشرح، ١/٩.

١٣ وفي نسخة أخرى (كه): لا ما هو الحق ولو ادعاءً لمشاركة الفلسفة أو في نفس الأمر لخروج البعض ككلام المخالف.

١٤ القائل هو العضد صاحب **المواقف**؛ راجع الشرح، ١/٩.

Denilmiştir ki: Kelâmın konusu Allah Teâlâ'nın zâtı veya zâtına dayanması açısından mümkün varlıklarla birlikte zâtıdır. Çünkü kelâm bunu [yani zâtı ve mümkünlerin zâta dayanmasını] araştırır. Bunun içindir ki kelâm "Yaratıcı'nın subûtî ve selbî sıfatları ile durumlarını, dünya ve ahiret ile ilgili fiillerini inceleyen ilimdir." ya da "Vâcibin durumlarını ve mümkünlerin başlangıç ve sonuç (mebde' ve meâd) açısından durumlarını İslâm kanunu üzere inceleyen ilimdir." şeklinde tarif edilmiştir.

Denirse ki: "Kelâmda umûr-ı âmme, cevher ve araz gibi mümkünlerin hâlleri Zât'a dayanmaları durumu olmaksızın incelenmektedir."[1]

Deriz ki: [Bu hususlar ya konuyu] tamamlamak için istidrâdîdir. Ya [felsefi esasların] değersizliğini ortaya koyma amacıyla aktarmak suretindedir. Ya da tahkîke ilke olmaları bakımındandır. Bu gayelerin dışındaki hususlar ise kelâmın gereksiz fazlalıklarındandır.

Denirse ki: "Kelâmın ilkeleri/temel bilgileri apaçık olmalıdır [başka bir ilimde açıklanmaya ihtiyaç duymamalıdır]. Çünkü kelâmın üstünde şer'î bir ilim yoktur."[2]

Deriz ki: Bir ilmin ilkeleri ya o ilimde veya daha alt bir ilimde kısır döngüye yol açmayacak şekilde açıklanabilir. Şer'î bir ilmin ilkeleri de şer'î olmayan bir ilimde açıklanabilir. Tıpkı [fıkıh] usulünün ilkelerinin Arapça'da açıklanması gibi.

Şöyle itiraz edilmiştir: Yaratıcı'nın ispatı kelâmın en yüksek amaçlarındandır. [Bu durumda kelâmın konusunun Allah'ın zâtı olması ise sorun oluşturur. Zira] ilmin konusu [yani konusunun varlığı] o ilmin kendi içinde açıklanmaz, ancak kendisinden üst bir ilimde açıklanır. Bu ilimler silsilesi ise yukarıya doğru "var olması bakımından varlık" gibi konusu varlık bakımından apaçık olan bir ilme dayanır.[3]

---

ty., s. 8. Teftâzânî ise bu bahislerin kelâmın meseleleriyle ilgili temel bilgiler veya tamamlayıcı hususlar olup kelâmın meseleleri olmadığının yahut zihnî varlığı kabul etmemenin bazı kelâmcıların görüşü olup, kelâmcıların birçoğunun ise zihnî varlığı kabul ettiğinin söylenebileceğini belirterek kelâmın konusunun mevcut olmasında sorun görmemiştir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Matbaay-ı Âmire, İstanbul 1277, c. 1, s. 9-10.

1 Bu itiraz Îcî'ye aittir. Bkz. Îcî, *Mevâkıf*, s.7.

2 Bu itiraz Îcî'ye aittir. Bkz. Îcî, *Mevâkıf*, s.8.

3 Kelâmın konusunun mevcut kabul edilmeyip zât veya zâta dayanmaları açısından mümkünatla birlikte zât kabul edilmesi, kelâmın Allah'ın varlığını ispat gibi en temel meselesini de kelâmdan çıkarıp metafiziğin meselesi yapar ki bunun yanlış olduğu açıktır. Zira bu durumda metafiziğin şer'î ilimlerin efendisi olması gerekecektir. Teftâzânî kelâmın konusunu zâttan ibaret görme hakkındaki bazı itirazları savuşturulabilir olarak görmüşse de bu son itirazı ciddi bulmuş bu nedenle metinde cevapsız bırakmıştır. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 11.

وقيل:[١] موضوعه ذاتُ الله تعالي وَحْدَه أو مع ذات[٢] المـُمْكنات من حيث استنادها[٣] إليه، لِما أنه يَبحث عن ذلك؛ ولهذا يعرَّف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاتِه الثبوتيّة والسلبيّة وأفعالِه المتعلِّقة بأمر الدنيا والآخرة؛ أو عن أحوال الواجب وأحوالِ الممكنات في الـمَبدأ والـمَعاد، على قانون الإسلام. ٥

فإن قيل: قد يُبحث في الأمور العامّة والجواهرِ والأعراض / [٣أ] عن أحوال الممكنات لا على وجه الاستناد.

قلنا: على سبيل الاستطرادِ للتكميل، أو الحكايةِ للتزييف، أو المبدئِيَّةِ للتحقيق؛[٤] وإلّا فهو من فضول الكلام.

١٠ فإن قيل: مبادئه يجب أن تكون بيّنةً بنفسها؛ إذ ليس فوقه علمٌ شرعيّ.

قلنا: قد تُبيَّن مبادئُ العلم فيه، أو في علم أدنى، لا على وجه الدور؛ ومبادئُ الشرعيّ في غير الشرعيّ، كالأصول في العربية.

واعتُرض[٥] بأنَّ إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام، وموضوعُ العلم لا يُبيَّن[٦] فيه بل فيما فوقه حتى ينتهي إلى ما موضوعه بَيِّنُ الوجودِ، كالموجود من حيث هو. ١٥

---

١ وفي هامش ج: [القائل هو] القاضي الأرموي.
٢ ج – ذات.
٣ س: إسنادها.
٤ م (غ د ر): المئتدانية من التحقيق؛ ويوافق ما أثبتناه باقي نُسَخ المتن، وهو الموافق أيضا لما في الشرح. [وفي نشر عميرة وطبعة دار الكتب العلمية: «المبدئية من التحقيق»، وهو خلط ظاهر]. | قال في الشرح: «أو على سبيل المبدئية بأن يتوقف عليه بعض المسائل، فيُذكر لتحقيق المقصود بأن لا يتوقّف بيانه على ما ليس ببيّن.» (شرح المقاصد، ١/١٠).
٥ وفي هامش ج: [المعترض هو] القاضي العضد.
٦ أي: وجوده، كذا في هامش ج.

İKİNCİ FASIL: BİLGİ

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: [Bilginin Tarifi]

Denilmiştir ki: Bilginin tasavvuru zorunludur çünkü [1] bilgi [ilksel olarak] meydana gelmiştir. Diğer şeyler ise onunla bilinirler. Eğer bilgi de başka bir şeyle bilinseydi kısır döngü gerekirdi. [2] Yine herkesin kendi varlığına dair bilgisi bedîhîdir ve bu [hususi] bilgi mutlak bilgi [yani bilgi mefhumu] tarafından öncelenmiştir. Dolayısıyla bilgi mefhumu bedîhî olmaya daha layıktır.[1]

Bu görüş bilginin tasavvuru ile bilginin meydana gelmesinin farklı şeyler olduğu belirtilerek reddedilmiştir. [1] Bilgi mefhumunun tasavvuru, kendisinden başka bir şeyin tasavvuruyla oluşur. Başka bir şeyin tasavvuru ise o başka şeyin bilgisinin [kişide] meydana gelmesiyle oluşur. Bu durumda kısır döngü olmaz. [2] Bedîhî olan [kişinin] varlığına dair bilgisinin meydana gelmesidir. Bu ise bilgi mefhumunun bedîhî olması bir yana tasavvurunu dahi gerektirmez.

Denirse ki: Nefiste [anlamın] meydana gelmesi bilgidir. [Dolayısıyla nefiste bedîhî bir bilgi gerçekleştiğinde bu bilgiyi bildiğine dair tasavvuru da bedîhî olur. Neticede bilgi mefhumunun da bedîhî olması gerekir].

Deriz ki: Mutlak olarak nefiste anlamın meydana gelmesi bilgi değildir. Aksine [bu anlam] aslî olmayan bir varlıkla [nefiste] bulunur. Bunun kanıtı [bir sıfatla] vasıflanma veya bu sıfattan yoksun olmaktır. Örneğin kâfir küfürle vasıflandığı hâlde küfrü tasavvur edemeyebilir. Aynı şekilde kâfir imanı tasavvur ettiği hâlde iman ile vasıflanmaz.

Denirse ki: [Kişide kendisinden] başka bir şeyin bilgisinin oluşması, kişinin o şeyi bildiğine dair bilgisinin imkânını gerekli kılar. Bu ise [söz konusu imkânın gerçekleşmesi durumunda] bilgi mefhumunun bilinmesinden önce o özelin bilindiği bilgisine ulaştırır [ki bu imkânsızdır]. Aynı şekilde kişinin kendi varlığını bildiği bilgisi bedihîdir. Nazara hiçbir şekilde ihtiyaç duymaz. [Bu özel bilgi bedîhî ise bilgi mefhumu da bedîhîdir]. Dolayısıyla ulaşılmak istenen sonuç [yani bilgi mefhumunun bedîhî olması] hâsıl olmuş olur.

---

1 Bu görüş Râzî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 12-13.

الفصل الثاني في العِلم

وفيه مباحث.

المبحث الأول

قيل:[١] تصوُّره ضروريٌّ، لأنَّه حاصل، وغيره إنَّما يُعلم به، فلو علم هو بغيره لزم الدور؛ ولأنَّ علم[٢] كلّ أحدٍ بوجوده[٣] بديهيٌّ، وهو مسبوق بمطلق العلم؛ فهو أولى بالبداهة.

ورُدَّ بالفرق بين تصوُّرِ العلم وحصولِه؛ فتصوُّرُ العلم بتصوّر غيره، وتصوّرُ الغير بحصوله؛[٤] فلا دورَ. والبديهيُّ حصول العلم بوجوده، وهذا لا يستدعي تصوّرَ العلم، فضلاً عن بداهته.[٥]

فإن قيل: الحصول في النفس هو العلم.

قلنا: لا مطلقًا، بل بوجودٍ غيرِ متأصِّلٍ، / [٣ب] ومصداقُه الاتِّصاف وعدمه، كالكافر يَتَّصف بالكفر ولا يَتصوَّره، ويتصوَّر الإيمانَ ولا يتَّصف به.

فإن قيل: حصول العلم بالغير يستلزم إمكانَ العلم بأنّه عالم به،[٦] ويفضي إلى العلم بالمقيَّد قبل العلم بالمطلق، وأيضا العلمُ بأنه عالم بوجوده بديهيٌّ لا يفتقر إلى نظر أصلًا، وفيه المطلوب.

---

١ القائل هو الإمام الرازي، كما صرّح في الشرح (١٢/١).
٢ ج – علم، صح هامش.
٣ الضمير عائد إلى «أحد»، أي: لأنّ علم كلّ أحد بوجود نفسه.
٤ أي: بحصول العلم.
٥ أي: بداهة التصور.
٦ ل – به. | الضمير عائد إلى «الغير» (ج).

Deriz ki: Bu [yani bilginin hakikatine ulaşılmaksızın, başka bir şeyi bilmenin o şeyi bildiğine dair bilgiyi veya o bilginin imkânını gerekli kılacağı] kabul edilse dahi, [bir şeyi bildiği bilgisi tasdiktir. Tasdiklerin oluşması için] gerekli olan [önermenin iki tarafının] bir açıdan tasavvurudur [ki bu, iki tarafın tasavvurlarının bedîhî olmasını gerektirmez. Dolayısıyla bilgi mefhumunun bedîhî olması da gerekmez].

Bilgi tanımlarının çoğu kusurludur. Denilmiştir ki: Bunun sebebi bilginin kapalı olmasıdır. Muhakkiklere göre ise bilginin çok açık olmasındandır.[1] Bilgi lafzının [birçok manayı ifade eden] müşterek bir lafız olduğu hakkında herhangi bir tartışma yoktur. Bazen bilgi "aklın mutlak idraki" için kullanılır ve "akılda sûretin oluşması" veya "nefsin anlama ulaşması" şeklinde tanımlanır. Bazen tasdikin çeşitlerinin [kesin ve sabit olup gerçekle örtüşen şeklindeki] biri için kullanılır ve "[duyu, akıl ve âdet gibi] bir gerektirici nedeniyle gerçeğe uygun kesin yargı" şeklinde tanımlanır. Bazen de bilgi, tasavvur ve kesin tasdiki içeren için kullanılır. Bu durumda [ya] "Bilgi öyle bir sıfattır ki kendisiyle kâim olduğu kimseye mezkûr/zikredilebilen şeyler açığa çıkar" şeklinde tanımlanır. Zaten kesin olmayan tasdiklerde açığa çıkma olmaz. Ya da bilgi, "Anlamlar arasında çelişiğine ihtimal kalmayacak şekilde ayrım gerektiren bir sıfattır." şeklinde tanımlanır. Âdete dayalı bilgilerin çelişik ihtimali barındırması, bilgi sahibinin zanda olduğu gibi hakiki olarak veya taklitçinin inancındaki gibi hükmî olarak çelişiğini mümkün görmesi anlamında değildir. Bu ihtimalin anlamı, âdete dayalı bir bilginin çelişiğinin gerçekleşmesi farz edildiğinde zâtında bir imkânsızlığın gerekmeyeceğidir. [Dolayısıyla âdete dayalı bilgiler âdet gibi bir gerektiriciye dayandıkları için herhangi bir gerektiriciye dayanmayan zan ve mukallidin inancı gibi bu bilgi tanımının dışında değildirler].

İkinci Mebhas: [Tasavvur ve Tasdik]

Bilgi yargı ise, yani [konu ve yüklem arasındaki] nispete boyun eğme ve o nispeti kabul ise tasdiktir; değilse tasavvurdur. Tasavvur ve tasdik arasındaki farklılık hakikatleri bakımındandır. Yoksa itibârî bir farklılık değildir.

Zorunlu olarak biliriz ki: Tasavvur ve tasdikin herbiri, akıl yürütmeye ihtiyaç duyması açısından nazarî ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymaması açısından da zorunlu olarak ikiye ayrılır.

---

1 Birinci görüş Gazzâlî'ye aittir. İkinci görüş ise Râzî ve ekser muhakkiklerin görüşüdür. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 13.

قلنا: لو سُلِّم فاللازم التصوّرُ بوجهٍ ما.

ثمّ أكثرُ تعريفات العلم مدخولةٌ، قيل: لخفائه، والمحقّقون: لوضوحِه.

ولا نزاعَ في اشتراك لفظه، فقد يقال لمطلقِ إدراك العقل، فيفسَّر بحصول الصورة في العقل أو وصول النفس إلى المعنى؛ ولأحدِ[1] أقسام التصديق، فيفسَّر بالحكم الجازم المطابِق، لِمُوجِبٍ؛[2] ولِما يشمل التصوّر والتصديق اليقينيَّ، فيفسَّر بصفةٍ يتجلَّى بها المذكور لمن قامت به، إذ لا تَجلِّيَ في غير اليقينيّ، أو بصفةٍ[3] توجب تمييزًا بين المعاني لا يحتمل[4] النقيضَ، والعادياتُ إنّما تحتمل النقيض بمعنى أنّه لو فُرِض[5] لم يلزم منه مُحالٌ لِذاته،[6] لا بمعنى تجويزِ العالِم إيَّاه، حقيقةً، كما في الظن، أو حكمًا، كما في اعتقاد المقلِّد.[7]

المبحث الثاني

العلم إن كان حكمًا أي إذعانًا وقبولًا / [٤أ] للنسبة فتصديق، وإلّا فتصوُّر، واختلافهما بالحقيقة، لا بمجرّد الإضافة.[8]

والضرورة قاضية بانقسام كلٍّ منهما إلى النظريِّ المفتقر إلى النظر، والضروريِّ المستغني عنه.

---

١ معطوف علي «مطلق إدراك العقل»، كما يعطف عليه ما سيجي من قوله «ولما يشمل». أي: وقد يقال لفظ العلم لأحد أقسام التصديق، ولما يشمل التصور والتصديق.

٢ م (غ): الموجب.

٣ أي: أو يفسر بصفة.

٤ صفة للتمييز، أي: لا يحتمل التمييزُ النقيضَ، أي في متعلَّقه.

٥ م (غ د ر) + وقوعُه. | الضمير عائد إلى النقيض، كالضميرين الآتيين في «لذاته» و«إياه» (ج). أي: لو فُرِض النقيضُ، أي وقوعُه، لم يلزم منه محال لذات النقيض، لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها.

٦ أي لذات النقيض (ج).

٧ س: المعاند، وفي الهامش: المقلّد، نخ. (أي: نسخة).

٨ وفي هامش ج: ”أي ليس العلم التصوري والتصديقي حقيقةً واحدةً يختلف بمجرد [الإضافة]، كما في تصور الإنسان [والفرس(؟)]، وكما في التصديق بأن العالم حادث والصانع قديم، بل حقيقة التصديق الإذعان والقبول، وحقيقة التصور الإدراك والوصول الخالي عن هذا المعنى. (منه رحمه الله).“ | فما بين القوسين ليس بواضح لأن الورق أكلت منه الدود.

Zorunlu bilgi [Bâkıllânî'ye göre] "Yaratılmışın nefsine öyle bir şekilde bağlıdır ki yaratılmış istese de bu bilgiden kurtulamaz." şeklinde tanımlanır. Yani ondan ayrılmaya hiçbir şekilde güç yetiremez. Zorunlu bilginin tanımı hakkında, [uyku ve gaflet gibi] zıddının ârız olması nedeniyle yok olması veya [yönelme, konu ve yüklemin tasavvuru, nefsin bu bilgiyi kabule hazır olması, duyu ve tecrübe gibi] herhangi bir şartı olmadığı için var olmaması eleştiri olarak yöneltilemez. [Zira bu durumlar kulun kudretiyle değildir. Hâlbuki tanımda kulun güç yetirmesi kaydı vardır]. Yine meydana geldikten sonra nazarî bilgiden ayrılmaya güç yetirememe de eleştiri olarak yöneltilemez. Zira meydana gelmeden önce nazarî bilgiyi engelleme gücü vardır.

İmam Râzî'nin tercihine göre ise meydana gelen tasavvurlar zorunludur ve tasavvurlarda kesb söz konusu değildir.

Ulaşılmak istenen [tasavvur] açısından bu şöyledir: Ya [bu tasavvur] her yönden biliniyordur ki zaten talep edilemez. Veya hiçbir yönden bilinmiyordur ki bu durumda da ona yönelmek zaten mümkün olmaz. Yahut bir açıdan bilinir bir açıdan bilinmez. Bu durumda ise tasdiğin aksine [tasavvurda] bir şeyin bilinen ve bilinmeyen yönleriyle talep edilmesi mümkün değildir. Zira tasdik tasavvurlarının oluşmasıyla talep edilir.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Bazı bilinmeyen yönlerin olduğunun bilinmesi o tasavvura yönelmek için yeterlidir.

Tanım (kâsib) açısından ise: [1] Tanım ya [mâhiyetin] [cins ve fasıl şeklindeki] parçalarının bütünüdür ki bu durumda [mâhiyetin] kendisidir. [2] Ya o parçaların bir kısmıdır ki bu durumda [bu parçaların bir kısmı] dışardan bir şeyle tarif edilmiş olur. [3] Ya da [mâhiyetin] dışındadır. Bu ise, mâhiyetin tasavvuruna bağlı olan [dıştakinin mâhiyete] özgülüğü bilgisine bağlıdır[ki bu kısır döngüdür]. Yine [söz konusu] mâhiyetin dışındaki şeylerin de tek tek [tasavvurunu] bilmeye bağlıdır [ki bu imkânsızdır].

وقد يفسَّر[١] الضروريُّ بما يَلزم نفسَ المخلوق لزومًا لا يجد[٢] إلى الانفكاك عنه سبيلا، أي لا يقتدر[٣] على الانفكاك عنه أصلًا؛ فلا يرِد زوالُ الضروريّ بطَرَيان ضدٍّ،[٤] أو عدمُ حصوله لفقد شرطٍ، ولا لزومُ النظريّ بعد الحصول، مِن غير اقتدارٍ على الانفكاك حينئذ، لوجود[٥] الاقتدار[٦] قبل ذلك.

٥ واختيارُ[٧] الإمام،[٨] أنَّ ما يحصُل من التصوّرات ضروريٌّ ولا مَساغَ للاكتساب.[٩]

أمّا من جهة المطلوب فلأنّه[١٠] إمّا معلوم مطلقًا فلا يُطلب، أو مجهول مطلقًا فلا يمكن التوجّه إليه، أو معلوم من وجهٍ دون وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهَيْه؛ بخلاف التصديق، فإنّه يُطلب، لحصول[١١] تصوّراته.

ورُدَّ بأنّ العلم ببعض جهاتِ المجهول كافٍ في التوجّه إليه.

١٠ وأمّا من جهة الكاسب فلأنّه[١٢] إمّا جميعُ الأجزاء،[١٣] وهو نفسه؛ أو بعضُها، وفيه تعريف بالخارج؛ أو خارجٌ، وهو يتوقّف على العلم بالاختصاصِ[١٤] المتوقِّف على تصوُّرِه[١٥] / [٤ب] وتصوُّرِ ما عداه تفصيلًا.[١٦]

---

١ وهذا تفسير القاضي أبي بكر [الباقلاني]. راجع الشرح، ١/١٥.
٢ ج ل: تجد. | التأنيث باعتبار إعادة الضمير إلى النفس (كما أشير في ج)؛ وعلى التذكير يعود الضمير إلى المخلوق (كما أشير في س). وضمير «عنه» عائد إلى اللزوم.
٣ ج: تقتدر؛ م (غ): يقدر.
٤ ل م (غ): ضده.
٥ علة للنفي في قوله «ولا لزومُ،» أي ولا يرد على تعريفِ الضروري لزومُ النظري بعد التحصيل، لوجود الاقتدار في النظري قبل التحصيل ولو انتفى بعده.
٦ ل: الانفكاك.
٧ م (غ د ر): واختار.
٨ يعني الإمام الرازي. راجع الشرح، ١/١٦.
٩ م (غ): ضروريّ لامتناع الاكتساب، ويوافقه بعض النُسَخ الخطية التي لم نعتمدها في التحقيق، لكن أكثرها موافقة لما أثبتنا في النص.
١٠ أي المطلوب، وهو المكتسَب، أو المحدود.
١١ م (غ): بحصول.
١٢ أي الكاسب، يعني طريق الاكتساب، يعني المُعرِّف للماهيّة، وهو الحدّ أو الرسم.
١٣ أي جميع أجزاء الماهية التي هو معرِّف لها.
١٤ أي اختصاص الخارج بالماهية المعرَّفة دون غيرها.
١٥ أي تصور الكاسب، وهو دور.
١٦ وهو محال.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: [1] Tanım (kâsib) parçaların tasavvurlarının toplamıdır. Tanımlama (kesb) ise parçaların toplamının tasavvurudur. Burada tanımlamanın etkisi bir tertip içerisinde ve toplu bir şekilde zihinde canlandırabilmedir. Dolayısıyla mâhiyetin parçaları, birden fazla tasavvurun kendileriyle ilişkisi bakımından tanım (had), tek bir tasavvurun kendileriyle ilişkisi bakımından ise tanımlanandır (mahdûd). Bu iki itibârın birbiriyle olan kuvvetli ilişkisinden ötürü aynı oldukları düşünülebilir. Aslında aynı olan mâhiyetin parçalarının toplamı ve mâhiyet olup; parçaların tasavvurları ve mâhiyetin tasavvuru değildir. [2] Aynı şekilde eğer tanım [mâhiyeti] kendi dışındaki şeylerden ayrıştırmaktan ibaret değilse [ki ondan ibarettir] ve mâhiyetin parçaları mâhiyetin kendisi olduğu gibi mâhiyeti bilme de mâhiyetin parçalarını bilmeyle aynı ise [ki değildir] işte o vakit mâhiyetin bir parçasının mâhiyeti tanımı mâhiyetin parçalarının bir kısmının tanımını gerektirirdi. [3] Yine hâricî bir şeyle tanım [dıştakinin mâhiyete] özgülüğü bilgisine değil; özgülüğüne bağlıdır. Bu [yani özgülüğünün tasavvuruna bağlı olduğu] kabul edilse bile, özgülüğün bir açıdan tasavvuru ve onun dışındaki şeylerin ise genel tasavvuru yeterli olacaktır.

Üçüncü Mebhas: [Zorunlu Bilgiler]

Zorunlu bilgiler, altı [tür] bilgiden ibarettir. [Bunlar:] [1] Bedîhiyâttır. Bedîhiyâtta akıl sadece [önermenin] iki tarafının tasavvuruyla bu bilgiye hükmeder. Bedîhiyât "evveliyât" olarak da isimlendirilir. [2] Müşâhedâttır. Müşâhedât ya dış duyu organlarımız vasıtasıyla aklın hükmettiği bilgilerdir ki bunlara "hissiyât" denir; ya da iç duyular vasıtasıyla aklın hükmettiği bilgilerdir ki bunlara "vicdâniyât" denir. [3] Fıtriyâttır. Fıtriyât zihinden ayrılmayan [ilkeler] vasıtasıyla aklın hükmettiği bilgilerdir. Fitriyâta "kıyasları kendileriyle beraber bulunan önermeler" de denir. [4] Mücerrebâttır. Mücerrebât ise duyumsamanın tekrarıyla aklın hükmettiği bilgilerdir. [5] Mütevâtirâttır. Mütevâtirât yalan üzere ittifakları mümkün olmayan bir topluluğun haber vermesiyle aklın hükmettiği bilgilerdir. [6] Hadsiyâttır. Hâdsiyât nefisten bir sezgi vasıtasıyla aklın hükmettiği bilgilerdir. Sezginin ne olduğunu daha sonra öğreneceksin.

وردَّ بأنّه[١] مجموعُ تصوّرات الأجزاء، والكسبُ تصوُّرُ مجموعِها،[٢] وأثرُ الكسب[٣] في استحضارها مجموعةً مرتَّبةً؛ فهي[٤] من حيث تَعَلُّق التصوّرات بها حدٌّ، ومن حيث تَعَلُّق تصوّرٍ واحدٍ بها محدودٌ، ولشدّة اتّصال الاعتبارين قد يُتوهَّم اتّحادهما، وإنما المتّحِد مجموع الأجزاءِ والماهيّةُ، لا تصوّراتُها وتصوّرُ الماهيّة. وأيضًا[٥] تعريف الجزء للماهيّة إنّما يستلزم تعريف شيء من أجزائها لو لم يكن مجرّدُ تمييزها عمّا عداها تعريفًا لها، وكان العلم بها[٦] نفسَ العلم بالأجزاء، كما أنّها نفسُها.[٧] وأيضا التعريف بالخارج إنّما يتوقّف على الاختصاصِ، لا العلمِ به، ولو سُلِّم فيكفي تصوُّره بوجهٍ وتصوُّرُ ما عداه إجمالًا.

المبحث الثالث

العلوم الضروريّة[٨] تنحصر في ستٍّ: [١] بديهيّاتٌ: يَحكم[٩] العقل بها بمجرَّد تصوُّر الطرفين، وتُسمَّى الأوَّلِيّاتِ؛ [٢] ومُشاهَداتٌ: يَحكم بها بواسطة حسّ ظاهرٍ، وتسمَّى الحسّيّاتِ، أو باطنٍ، وتسمَّى الوجدانيّاتِ؛ [٣] وفِطْريّاتٌ: يحكم بها بواسطةٍ لا تعزُبُ[١٠] عن الذهن، وتسمَّى قضايا قياساتُها معها؛ [٤] ومجرَّباتٌ: يحكم بها بواسطةِ تكرُّر[١١] المشاهدة؛ [٥] ومتواتراتٌ: يحكم بها / [٥أ] بمجرَّد خبرِ جماعة يمتنع تواطُؤُهم على الكذب؛ [٦] وحَدْسِيّاتٌ: يحكم بها بواسطة حَدْسٍ من[١٢] النَفْس، وستعرفه.[١٣]

١ أي الكاسب، يعني الحد.
٢ أي مجموع الأجزاء.
٣ ل – تصوّر مجموعها وأثر الكسب، صح هامش.
٤ أي الأجزاء.
٥ ردٌّ ثانٍ، وسيأتي ثالث.
٦ أي لو كان العلم بها، أي بالماهية.
٧ أي كما أنّ الماهية نفس الأجزاء بحسب الذات.
٨ أي التصديقات الضرورية، لا التصورات. راجع الشرح، ص ١٩.
٩ ج س: يجزم؛ ورجّحنا «يحكم» ليوافق ما بعده.
١٠ أي لا تغيب عنه ولا تبعُد. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «عزب».
١١ ج س – تكرّر، صح هامش ج س.
١٢ ل م (غ) – من.
١٣ سيأتي في بحث النفس.

[Bu altı çeşit zorunlu bilgi] bedîhiyât ve müşâhedâta indirgenebilir. Zira bu iki kısım ya diğer kısımları kapsar yahut diğer bilgi türlerinin zorunlu oluşu hatta mücerrebât ve hadsiyâtın [zannî olmayıp] yakînî oluşu dahi akıl yürütmeksizin bilinemez. Şu kadar var ki muhakkiklerden [bedîhiyât ve müşâhedât dışındaki] bu bilgileri zorunlu bilgi kabul etmeyenler, nazarî bilgi de kabul etmemiş; ancak [zorunlu ve nazarî] arasında kabul etmişlerdir. Bu tartışma lafzîdir.

Denirse ki: Mütevâtir bilgi hissiyâtın bir çeşidi olduğu hâlde bu konuda nasıl tartışma olabilir?

Deriz ki: Buradaki tartışma Mekke'nin varlığı gibi işitilen haberlerin [işitilmesiyle değil] içeriğiyle ilgilidir. Yine ravilerin Hz. Peygamber'den naklettiği "davacıya delil, davalıya ise yemin gerekir" hadisi işitilmiş bir rivayettir [bu açıdan hissiyâttandır]. Bu hadisin Hz. Peygamber'in hadisi olması bilgisi ise zorunlu olsun veya olmasın bir tevâtürle meydana gelir. Fakat delilin davacıya gerekmesi hükmü ise doğru sözlü kimsenin haberi[nin bağlayıcılığı] hakkında akıl yürütmekle meydana gelir.

[Zorunlu bilgileri] inkâr edenlere gelince, onlardan bazıları hissiyâtı, duyuların çokça yanıldığını ileri sürerek eleştirmişlerdir.

Bunun cevabı şudur: Bu, herhangi bir yanılmanın olmadığı durumlarda [gerçekle] örtüşen kesinliklerine engel değildir.

Onlardan bazıları bedîhiyâtı eleştirmişlerdir. Şöyle ki: Bedîhiyâtın en açığı ve en üstünü, bir şeyin var olduğu veya var olmadığı [bilgisidir]. Bu ise varlık ve yokluğun tasavvuruna, özne olma ve yüklemenin anlamının bilinmesine ve bu ikisindeki şüphelerin giderilmesine bağlıdır. Bunda ise ince düşünme gerekir.

Bunun cevabı şudur: Bunlar şüphe oluşturmazlar. Bu durumda [bedîhî bilgileri kabul etmeyenlere karşı] dilersek onlardan yüz çeviririz dilersek de onları uyarırız.

وقد تُحصَر[١] في البديهيّات والمشاهدات، لشمولهما[٢] الكلَّ، أو لأنّ ضروريّةَ ما سواهما بل يقينيّة[٣] المجرّبات والحدسيّات لا تخلو عن نظرٍ،[٤] إلّا أن المحقِّقين منهم لم يجعلوه[٥] من النظريّات، بل واسطةً،[٦] والنزاعُ لفظيّ.[٧]

فإن قيل: كيف ينازَع في المتواتر[٨] وهو نوع من الحسّ؟[٩]

٥ قلنا: الكلام في مضمون الأخبار المسموعة، كوجود مكّةَ مثلا. فقول الرُواة: إنّه عليه الصلاة والسلام قال: «البيّنة على المدَّعِي»،[١٠] مسموعٌ؛[١١] والعلم بأنَّ هذا حديثُ النبيّ صلى الله عليه وسلم، حاصلٌ بالتواتر ضرورةً أو غير ضرورة؛ وبأنَّ البيّنة إنّما تكون على المدَّعِي، حاصلٌ بخبر الصادق استدلالًا.

وأمّا المنكِرون: فمنهم من قدح في الحسّيّات بأنّ الحسّ قد يغلَط كثيرًا.

١٠ والجواب: أنّه لا ينافي الجزمَ المطابق فيما لا غلط فيه.

ومنهم من قدح في البديهيّات بأنّ أجلاها وأعلاها "الشيء[١٢] إمّا أن يكون وإمّا أن لا يكون"، وهو يتوقَّف على تصوّرِ الوجود والعدم، وتحقيقِ معنى الوضع والحمل، ودفعِ شبهاتهما؛ وفيها أنظار[١٣] دقيقة.

والجواب: أنّها لا تورِث شكًّا؛ فإن شِئْنا / [٥ب] أعرَضْنا وإن شئنا نَبَّهْنا.[١٤]

---

١ م (غ): تنحصر.

٢ م (غ): لشمولها؛ وفي هامش س: لشمولها، نخ.

٣ ضُبط في (ج) بالضم وفي (ل) بالفتح. فإن بعض النحاة جوّزوا رفع المعطوف على اسم «إنّ» و«أنّ» قبل استكمال الخبر. والجمهور على النصب، وربما لم يرجحه نسخة (ج) لإفراد الخبر هنا. وعلى الرفع يكون المعطوف مبتدَءًا بتقدير خبرٍ محذوف.

٤ أي عن بحثٍ. يعني أنّه وقع نزاع في كون ما سوى البديهيّات والمشاهدات ضروريّةً، بل في كون المجرّبات والحدسيّات يقينيّةً فضلا عن كونهما ضرورية، إذ قد جُعلت الحدسيات من قبيل الظنيات.

٥ الضميرعائد إلى «ما سواهما».

٦ م (غ): بواسطة. | والمراد من كونها واسطة كونها لا هذا ولا هذا، بل أمرًا ثالثًا غيرهما. قال في الشرح: «ثم المحققون من القائلين بأنّ هذه الأربعة [يعني الفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات] ليست من الضروريات، على أنها ليست من النظريات أيضًا، بل واسطة، لعدم افتقارها إلى الاكتساب الفكري...» (شرح المقاصد، ٢٠/١). قارن ما سيأتي (المبحث الرابع من فصل الوجود من المقصد الثاني) حول مسئلة هل المعدوم ثابت وهل بين الموجود والمعدوم واسطة، يعني «الحال» الذي يقول به المعتزلة. (الشرح، ٥٩/١).

٧ لابتنائه على تعريف الضروري. راجع الشرح، ٢٠/١.

٨ ج: المتواترات.

٩ م (غ): الحسّيّ؛ ولعله أوفق. | أي فيلزم أن يكون ضروريًا بلا نزاع. كذا في الشرح (٢٠/١).

١٠ س + واليمين على من أنكر؛ لكن وضع فوقه علامة نخ إشارةً إلى أن الزيادة نسخة.

١١ أي ضروريّ مأخوذ من الحس.

١٢ ج – الشيء.

١٣ م (غ): أفكار؛ وفي الشرح (في المطبوع والنُسَخ): أنظار. | يعني في تلك الأمور الثلاثة أنظار دقيقة، فلا تكون القضية المتوقفة عليها بديهيةً، بل نظرية.

١٤ أي بالنسبة إلى من لا يعترف بالبديهيات.

Onlardan bazıları hem bedîhiyâtı hem de hissiyâtı eleştirmiştir. Onların en önde gelenleri "Ben şüphe ediyorum, şüphe ettiğimden de şüphe ediyorum." diyen Bilinemezciler'dir (Lâedriyye). Bunlar kuşku oluşturmak için [önceki] iki grubun şüphelerini kullanmaktadırlar. Doğrusu onların canlarını ateşle bile olsa yakmak gerekir ki [zorunlu bilgileri] itiraf etmek durumunda kalsınlar. Böylece ya onların anlayışları yok olup gider ya da ateşte yanarlar ve [fitne] alevleri de sönmüş olur.

ÜÇÜNCÜ FASIL: NAZAR

Birkaç mebhas bulunmaktadır.

Birinci Mebhas: [Nazarın Tanımı]

Bir bilgiyi elde etmeye çalıştığımız zaman nefis, bu [yani henüz bilinmeyen fakat farkedilmiş] bilgiden hareketle akledilirleri (ma'kûlât) üzerinde [o bilgiye ulaştıracak] temel bilgileri (mebâdi) araştırıp tayin etmek için bir aktivitiye başlar (birinci hareket). Sonra bu noktadan temel bilgileri [ulaşılmak istenen] bilgiye ulaştıracak şekilde düzenleyerek sonuca ulaşır (ikinci hareket). Bu sürece bakıldığı zaman iki hareket, [akledilirler üzerinde] düşünceler, bir düzenleme, [gaflet gibi bilginin önündeki] engellerin kaldırılması, bilgiye yönelme ve [ulaşılmak istenen sonuç şeklinde] hareket için amaç olduğu görülür. Nazarın hakikati bu iki hareketin tamamıdır. Fakat bazen nazarın bazı parçaları veya lâzımlarıyla yetinilerek nazar, birinci veya ikinci hareket olarak yahut "bilinmeyene ulaşmak için bilinenlerin düzenlenmesi", "bilinmeyeni elde etmek için akledilirleri düşünme", "zihni gafletlerden ayıklama", "aklı akledilirlere odaklama", "kendisiyle bilgi veya zan elde edilmek istenen fikir" şekillerinde tarif edilir [ki bu son tarif kelâmcılara aittir]. Bu [son] tarifteki fikirle nefsin anlamlar arasındaki hareketi kastedilir. Böylece bilgi ve zannın amaçlanmadığı iç konuşmaların çoğu gibi durumlar [nazar tanımının] dışında kalır. Ayrıca [bu son tanım içerisine] tasavvur veya kesin tasdiğin veya râcih (doğruluğu ağır basan) tasdiğin amaçlandığı durumlar, gerçekle örtüşüp örtüşmemesine bakılmaksızın dâhil olur.

ومنهم من قدح فيهما[١] جميعًا؛ وأمثَلُهم اللّاأَدريَّة القائلون بأنّي شاكٌّ وشاكٌّ في أنّي شاكٌّ وهلمَّ جرًّا، وتمسَّكوا بشُبَه الفريقين[٢] لتورِث شكًّا. والحقُّ تعذيبُهم[٣] ولو بالنار، ليعترفوا[٤] فتنتفيَ مِلَّتُهم، أو يَحترقوا[٥] فتنطفئَ شُعلَتهم.

الفصل الثالث في النظر

٥ وفيه مباحث.

المبحث الأول

إذا حاوَلْنا تحصيلَ مطلوبٍ فالنفس[٦] تتحرَّك منه[٧] في معقولاتها[٨] طلبًا لمبادئه وتعيينًا، ثم ترجع منها[٩] ترتيبًا وتأدِّيًا إلى المطلوب؛ فههنا حركتان وملاحظاتٌ وترتيبٌ وإزالةٌ للموانع وتوجُّهٌ إلى المطلوب وغايةٌ للحركة. وحقيقةُ النظر مجموع ١٠ الحركتين، لكن قد يُكتفى ببعض الأجزاء أو اللوازمِ فيُفسَّر بالحركةِ الأولى أو الثانية، أو ترتيبِ[١٠] المعلومات للتأدّي إلى مجهول، أو ملاحظةِ المعقول لتحصيل المجهول، أو تجريدِ الذهن عن الغفلات، أو تحديقِ العقل نحوَ المعقولات، أو الفكرِ الذي يطلب به علمٌ أو ظنٌّ، ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني فيخرج ما لا يكون لطلب علمٍ أو ظنٍّ كأكثر حديث النفس،[١١] ويدخل ما يكون لطلب ١٥ تصوُّرٍ أو تصديقٍ / [٦أ] جازم أو راجحٍ من غير ملاحظة المطابقة وعدمِها.

١ أي في الحسيات والبديهيات.
٢ أي القادحين في الحسيات والقادحين في البديهيات.
٣ م (غ): يعذبهم.
٤ أي بالألَم، وهو من الحسّيات، وبالفَرق بينه وبين اللذّة وهو من العقليّات، وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء لملّتهم. راجع الشرح، ٢٢/١.
٥ م (غ): ليحترقوا.
٦ ج: والنفس.
٧ أي من المطلوب.
٨ أي في معقولات النفس.
٩ م (غ): ههنا. | منها: أي من المبادئ (س).
١٠ بالكسر معطوف على قوله «بالحركة الأولى»، كما ضبط في (ج) وكما يستفاد من الشرح (٢٣/١)؛ وفي (س) ضبط بالضم، ولعله بملاحظة العطف على «مجموع الحركتين». وكذا الكلام في ما يلى من الألفاظ المعطوفة.
١١ ل – في المعاني فيخرج ما لا يكون لطلب علم أو ظن كأكثر حديث النفس، صح هامش.

İkinci Mebhas: [Doğru ve Yanlış Nazar]

Nazarın maddesi ve sûreti[1] doğru olursa nazar doğru olur. Aksi hâlde nazar yanlış olur. Şartlarına uygun doğru nazar bilgi verir. Yani nazarın ardından bilgi hemen meydana gelir. [Bilginin nazardan hemen sonra gerçekleşmesi] bize göre Allah'ın yaratması sonucu kesb ile veya kesb olmaksızın âdetle ya da aklî gereklilikledir. Mu'tezile'ye göre tevlîd yoluyla meydana gelir. Filozoflara göre ise hazırlığın tamamlanması ve feyzin yetkinliğiyle zorunlu olarak meydana gelir.

Denirse ki: Nazarın bilgi verdiği hükmü eğer zorunlu olsaydı düşünürler bu meselede ihtilafa düşmez ve "bir ikinin yarısıdır" hükmü kadar açık olurdu. Eğer bu hüküm nazarî olsaydı, kendisine dayanan bir şeye dayanmış olurdu ki bu kısır döngüdür; bilinmeden önce bilinmiş olmadır ki bu ise çelişkidir.

Deriz ki: Nazarın bilgi verdiği hükmü [ya] zorunludur ve zorunlu bilgiler hakkında ihtilaflar ve farklılıklar olabilir. Bunun nedeni zorunlu bilgilere aynı oranda alışık olmamak ve tasavvurlardaki kapalılıktır. Ya da nazarîdir ve öncülleri zorunlu olan diğer bir nazarla elde edilmiştir. Bu durumda çelişki olmaz. Sözgelimi, "âlem değişkendir" ve "her değişken hâdistir" şeklindeki ifadeler nazardır. Bu nazar âlemin hâdis olduğuna dair bilgiyi zorunlu olarak vermiştir. Dolayısıyla nazar bilgi verir. Sonra bilinir ki bu nazarın bir özelliği değildir. Bilâkis nazarın doğru oluşuna ve şartlarına uygun yapılmasına bağlıdır. Bu şekildeki her nazar bilgi verir. Burada [özel nazarların bilgi vermesine] bağlı olan bilinmeyen sonuç ya [nazar ilim verir gibi] niceliksiz ya da [şartlarına uygun her nazar ilim verir gibi] tümel bir önermedir ki bu önermenin konusu/ünvânı nazar mefhumudur. Bu önermenin kendisine bağlı olduğu, bilinen öncül ise [âlem değişkendir. Her değişken hâdistir. Dolayısıyla âlem hâdistir gibi] konusu/mevzû' tekil önerme olan özel nazarın kendisidir.

Bunun tahkîki şöyledir: Bir hükmün lâzımları, tabirlerin değişmesiyle konusundan farklılaşabilir. Örneğin âlemin hâdis olduğu hükmü, "yokluktan sonra var olan", "hâdisle beraber olan" veya "değişken olan" şeklinde ifade edilebilir.[2]

---

1 Nazarın maddesi ile kastedilen tertibin kendilerinde gerçekleştiği bilgiler yani öncüllerdir. Sûreti ise bu öncüller üzerine üzerine kurulan heyettir. Bu heyet nazarın formu mesabesindedir. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ter. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 1. Baskı, 2015. c. 1, s. 293.

2 Birincisinde sonucu vermez; ikincisinde sonucu bedihi olarak; üçüncüsünde kesbî olarak ifade eder.

المبحث الثاني

النظر إن صحّت مادّته وصورته فصحيح، وإلّا ففاسد. والصحيح المقرون بشرائطه يفيد العلمَ، بمعنى حصوله عقيبه عادةً –مع الكسب أو بدونه– أو لزومًا عقليًا،[1] بخلق الله تعالى عندنا.[2] وتوليدًا عند المعتزلة، ووجوبًا –لتمام الإعداد وكمالِ الفيض– عند الحكماء.

فإن قيل: الحكمُ بأنّ النظر يفيد العلمَ إن كان[3] ضروريًّا لم يختلف فيه العقلاء، ولَكَان مثلَ الحكم بأن الواحد نصفُ الاثنين في الجلاء؛ وإن كان نظريًّا كان موقوفًا على ما يتوقّف عليه، وهو دور، ومعلومًا قبل أن يُعلَم، وهو تناقض.

قلنا: ضروريٌّ، وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوتٍ في الإِلْف وخفاءٍ في التصوّرات؛ أو نظريٌّ ويكتسب بنظرٍ آخَرَ ضروريّ المقدّمات من غير تناقضٍ، كما يقال في قولنا "العالَم متغيِّر وكلّ متغيّر حادث": إنه نظرٌ، وقد أفاد العلمَ بحدوث العالم ضرورةً، فالنظر يفيد العلم. ثم يعلم أن ذلك[4] ليس لخصوصيَّته[5] بل لصحَّتِه وكونِه على شرائطه، فكلُّ نظرٍ كذلك يفيد العلم. فالموقوف المجهول هو المهملة[6] أو الكلّيّة / [٦ب] التي عُنوانُها مفهوم النظر،[7] والموقوف عليه المعلوم هو الشخصيّة[8] التي موضوعها ذات النظر المخصوص.[9]

وتحقيقه أنّ لوازمَ الحكم الواحدِ قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه، كالحكم بحدوث العالم تعبيرًا عنه[10] بـ"الموجود بَعد العدم" أو "المقارن للحادث" أو "المتغير".[11]

---

[1] قال في الشرح: «وإلى المذاهب الثلاثة لأصحابنا أشار في المتن بقوله: «عادةً –مع الكسب أو بدونه– أو لزومًا عقليا».» (شرح المقاصد، ٢٧/١).

[2] هذا التقييد يعم كل المذاهب الثلاثة، أي: سواء قلنا أنّ كيفية إفادة النظر للعلم هي بالاستعقاب العاديّ (بالكسب أو بدونه) أو بلزومٍ عقليّ، فهي بخلق الله تعالى عندنا. وقوله ما بعده «وتوليدًا» معطوف على قوله «عادةً».

[3] أي الحكم.

[4] أي إفادة هذا القول العلم.

[5] م: بخصوصية؛ (غ د ر: بخصوصيته).

[6] م (غ) + المتصلة. | وعبارة الشرح: «القضية الموجبة المهملة أو الموجبة الكلية». (٢٨/١).

[7] يعني قولنا «النظر يفيد العلم» أو قولنا «كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم». كذا مثّلَ في الشرح (٢٨/١).

[8] يعني القضية الشخصية.

[9] يعني قولنا ««العالم متغير وكل متغير حادث» يفيد العلم بأنّ العالم حادث». كذا مثّلَ في الشرح (٢٨/١). ذات النظر: أي نفسه.

[10] أي عن الموضوع.

[11] فإن التعبير الأول غير مفيد للنتيجة المطلوبة، والثاني مفيد له بَداهةً، والثالث كسبًا. راجع الشرح، ٢٨/١.

Denirse ki: [Nazarın bilgi vermesinin] birinci şekilde zorunlu, diğer şekillerde nazarî olduğu açıktır. O hâlde ikisinden birini mutlak olarak [zorunludur veya nazarîdir şeklinde] ifade etmek nasıl doğru olur?

Deriz ki: Buradaki tartışma [özel nazar hakkında değil] konunun nazar mefhumu olarak alınması hakkındadır. [Bilgi vermesinin zorunlu yahut nazarî olması şeklinde] ayrıma gidilmesi ise özel nazarlara râcidir. Ayrıca bilgi veren nazar öncüllerin tertibinden ibaret olmayıp, tertiple beraber öncüllerin sonuca ulaştırma yönü ve [sonucun] içlerine dâhil olma niteliğinin dikkate alınmasıdır. Bu durumda [bilgi vermelerinin zorunlu olması bakımından] şekiller birbirine eşitlenir.

Bu konuda muhalifler bir takım delillerle itiraz etmişlerdir:

1. Nazarın ardından bilginin meydana geldiği bilgisi, eğer zorunlu olsaydı [sonrasında] bu bilginin aksi ortaya çıkmazdı. Eğer nazarî olsaydı o zaman da teselsül meydana gelirdi.

Deriz ki: Doğru nazarın ardından aksi ortaya çıkmaz. Aynı şekilde bilginin bilgi olduğuna dair bilgi başka bir nazara dayanmaz. Bilakis çelişiğinin olmadığının bilinmesi gibi kendisi oluşur.

2. Nazarın bilgi vermesi, [nazarda bulunmak için matlûbun] bilgisinin olmamasının şart koşulmasına ters düşer.

Deriz ki: Bu men edilmiştir. Zira sonuç nazarın ardından gerçekleşir.

3. Eğer nazar kesin bilgi verseydi, bilgiyle sorumlu kılma çirkin olurdu.

Deriz ki: Sorumlu kılma bilgiyi elde etme [sebepleri] hakkındadır. Buna ise güç yetirilebilir.

4. İnsana en yakın şey kendi varlığı olduğu hâlde onda bile sayılamayacak kadar ihtilaflar olmuştur. Daha uzak şeylerdeki ihtilafı siz düşünün!

Deriz ki: Bu nazarî bilginin imkânsızlığını değil zorluğunu gösterir. Zorluğu hususunda da tartışma yoktur.

5. Tasdikin şartı tasavvurdur. Hâlbuki ilâhî hakikatlerde tasavvur söz konusu değildir. [Zira bu tasavvurlar zorunlu değildir. Tanım (had) yoluyla elde edilmesi ise bileşiklik olmadığı için imkânsızdır. Resim ise hakikatin tasavvurunu vermez].

Deriz ki: Bu men edilmiştir. [Zira resim hakikatin tasavvurunu gerektirmese de bu tasavvuru verebilir. Öyle olmasa bile bir açıdan tasavvur tasdik için yeterlidir].

فإن قيل: لا خفاء في أنّه ضروريٌّ في الشكل الأوّل، نظريٌّ في غيره، فكيف يصحّ إطلاقُ القول بأحدهما؟

قلنا: الكلام فيما إذا أُخِذ[1] عنوانُ الموضوع هو النظرَ. والتفصيلُ إنما يرجع إلى الخصوصيات. على أنّ المفيد[2] ليس مجرَّدَ ترتيب المقدّمتين، بل مع ملاحظة ٥ جهةِ الإنتاج وكيفيةِ الاندراج، وحينئذ يَتساوَى الأَشكالُ.[3]

احتجّ المخالف بوجوهٍ:

الأول: العلم بكون ما يَحصل عقيب النظر علمًا إِنْ كان ضروريّا لم يَظهر خلافُه، وإن كان نظريّا تسلسَلَ.[4]

قلنا: ظهور الخلاف بعد النظر الصحيحِ ممنوع، وكذا توقُّف العلمِ بأنّه علمٌ ١٠ على نظرٍ آخَر، بل يَحصل به[5] نفسِه، كالعلم بأنه لا معارِضَ.[6]

الثاني: إفادته العلمَ تُنافي اشتراطَ عدم العلم.

قلنا: ممنوع، فإنَّ المراد ،[٧أ] أنَّه يستعقبه.

الثالث: لو أفاده البتَّة لقَبُح التكليفُ بالعلم.

قلنا: التكليف بتحصيله، وهو مقدور.

١٥ الرابع: أقرب الأشياء إلى الإنسان هُوِيَّتُه، وقد كثُر فيها[7] الخلاف كثرةً لا تُضبط، فكيف فيما هو أبعدُ وأبعدُ.

قلنا: لا يدلّ على الامتناع، بل على العسر، ولا نزاع فيه.

الخامس: شرط التصديقِ –وهو التصوّرُ– منتفٍ في الحقائق الإلهيّة.

قلنا: ممنوع.[8]

---

١ ج: وجد؛ وفي الهامش: أخذ، نخ.
٢ س م: المقيد.
٣ أي في جلاء الإفادة. قال في الشرح: «حتى ذهب بعض أهل التحقيق إلى أن الكل يرجع إلى الشكل الأول بحسب التعقل وإن لم يتمكن من تلخيص العبارة.» (شرح المقاصد، ٢٨/١).
٤ ج: لتسلسل.
٥ أي بالنظر الصحيح.
٦ يعني كما أن العلم بعدم المعارِض أيضا يتحصل من النظرالصحيح نفسِه، لا بنظرٍ آخر. راجع الشرح، ٣٠/١، قارن ٤١/١.
٧ ل: فيه.
٨ قال في الشرح: «إنّ الرسم قد يفيد تصورالحقيقة وإن لم يستلزمه، ولو سُلّم فيكفي التصور بوجه مّا.» (٣٠/١).

6. Eğer Yaratıcı'ya bir delille istidlâlde bulunma mümkün olsaydı, bu istidlâl ya Yaratıcı'ın varlığını gerektirir ve bu durumda delilin olmaması takdirinde Yaratıcı'nın da olmaması gerekirdi. Ya da Yaratıcı'nın var olduğu bilgisini gerektirirdi ki [bu durumda] delille nazar yapılmaması hâlinde [delil] delil olmazdı.

Deriz ki: Delilin bilgi vermesi ve delâlet etmesi ile kastımız şudur: Delil var olduğunda medlûl de var olur ve delile nazar edildiğinde medlûl bilinir. Delilin yok olması medlûlün yok olmasını gerektirmediği gibi kendisine nazar edilmediği zaman da delilliğinin ortadan kalkması gerekmez.

Bütün bu itirazlara karşı şu eleştiri yöneltilmiştir: Nazarın bilgi vermediği bilgisi eğer nazarî ise nazarla elde edildiği için çelişkidir. Eğer kendine uyarıda bulunulan zorunlu bir bilgi olsaydı düşünürlerin çoğu bu hususta ihtilaf etmezdi.

Denirse ki: Yanlışa yanlışla muârazada bulunduk.

Deriz ki: Eğer nazar yalnışlık bilgisini veriyorsa, nazarın bilgi verdiği sabit olmuş olur. Aksi durumda bu ifade boş bir söz olur.

Yanlış nazara gelince, esasında yanlış nazar cehli gerektirmez. Sûretin yanlış olması durumunda [nazarın cehli gerektirmeyeceği] açıktır. Sadece maddesinin yanlış olması durumuna gelince, bazen yalnış doğruyu gerektirebilir. Tıpkı "âlemin Mûcib'in eseri olduğuna, Mûcib'in eseri olan her şeyin de hâdis olduğuna inanılması" gibi. Evet, bazen cehil verdiği de olur. Örneğin "âlemin [sebebe] muhtaç olmadığına, [sebebe] muhtaç olmayan her şeyin de kadîm olduğuna" inanmak gibi.

Üçüncü Mebhas: [Nazarın Şartları]

[Doğru veya yanlış] her nazar için -[hayat, akıl, uyku ve gafletin olmaması gibi] bilginin şartlarından sonra- ulaşılmak istenen sonuçla ilgili kesin bir bilgiye ve sonucun çelişiğine sahip olmamak şarttır. Zira bu durumda sonuca ulaşma çabası söz konusu olmaz. Delillerin çoğaltılması ise ya kanaati güçlendirmek ya öğrenen kimsede delillerin toplamıyla ya da her öğrenen için farklı bir delille kabul etme kabiliyetini oluşturmak içindir. İmam [Râzî] demiştir ki: Ulaşılmak istenen bilgi için ikinci delilin delil olacağı bilinmemektedir.

السادس: لو صحَّ الاستدلال على الصانع بدليلٍ فموجَبُه إمّا ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه[١] على تقدير انتفائه،[٢] وإمّا العلم به[٣] فلا يكون دليلا عند عدم النظر فيه.[٤]

قلنا: لا نعني بإفادته[٥] ودلالتِه إلّا كونَه بحيث متى[٦] وُجِد وُجِد المدلول، ومتى نُظِر فيه عُلِم المدلول؛ فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه[٧] انتفاءُ الحيثية.

٥ وأُورِد على الكلّ[٨] أنّ العلم بأنّ النظر لا يفيد العلم إن كان نظريا استفيد منها[٩] فتناقُضٌ، وإن كان ضروريا نُبِّهَ[١٠] بها عليه لم يقع فيه خلافُ أكثرِ العقلاء.

فإن قيل: عارَضْنا الفاسدَ بالفاسد.

قلنا: إنْ أفادَتِ[١١] الفسادَ ثبت المطلوب، وإلّا لَغَتْ.

وأمّا النظر الفاسد / [٧ب] فالصحيح أنه لا يستلزم الجهل؛[١٢] أمّا عند فساد الصورة فظاهر، وأمّا عند فساد المادّة فقط فلأنّ الكاذب قد يستلزم الصادقَ، كما ١٠ إذا اعتَقَد أنّ العالَم أثر الموجِب وكلُّ ما هو أثر الموجب فهو حادث. نَعم قد يفيده، كما إذا اعتقد أنّه غنيٌّ وكلّ غنيٍّ قديم.[١٣]

المبحث الثالث

يُشترط لمطلق النظرِ بعد شرائطِ العلم[١٤] عدمُ الجزم بالمطلوب أو بنقيضه، إذ ١٥ لا طلبَ مع ذلك. وتعدّدُ الأدلَّة إنما هو لزيادة الاِطمئنان، أو لتحصيل استعداد القبولِ في المتعلِّم بالاجتماع، أو في كلّ متعلّمٍ بدليلٍ آخَر. وقال الإمام: المطلوب بالدليل الثاني كونُه دليلًا، وهو غير معلوم.[١٥]

---

١ أي انتفاء ثبوت الصانع.
٢ أي انتفاء الدليل.
٣ أي العلم بثبوت الصانع.
٤ أي في الدليل.
٥ أي بإفادة الدليل.
٦ ل – متى.
٧ ل – المدلول ومتى نُظِر فيه عُلم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه، صح هامش.
٨ أي على جميع الوجوه التي احتج بها المخالف.
٩ أي من الوجوه.
١٠ ج: ينبّه.
١١ أي: إنْ أفادت الوجوهُ.
١٢ أي الإعتقاد الغير المطابق؛ راجع الشرح، ٣١/١.
١٣ يعني أن قولنا «النظر الفاسد لا يستلزم الجهل» إيجاب كلّيّ، بمعنى أنه لا يستلزمه دائمًا، ولو استلزمه أحيانًا. راجع الشرح ٣١/١.
١٤ وشرائط العلم هي الحياة والعقل وعدم النومِ والغفلةِ ونحو ذلك. راجع الشرح، ٣١/١.
١٥ فيمكن طلبه.

Doğru nazar şüphe üzerinde değil, delil üzerinde gerçekleşmeli ve başka bir yönden değil, delilin medlûle delâlet ettiği yönden olmalıdır. Delâlet yönü, zihnin delilden medlûle geçmesine aracı olan şeydir. Sözgelimi, âlemin imkânı veya hudûsu Yaratıcı'nın varlığı için böyledir. Âlem delildir, Yaratıcı'nın varlığı ise medlûldür. Nazarın Yaratıcı'nın varlığına dair bilgi vermesi durumu da delâlettir. Âlemin imkânı veya hudûsu ise delâlet yönüdür. Bütün bu durumlar birbirinden farklıdır. Onun içindir ki bu durumlarla ilgili bilgiler de farklılaşmaktadır. Yalnız delâlet yönünün medlûlle bağlantısı güçlüdür. Bu güçlü bağlantıdan ötürü delâlet yönünü bilmenin medlûlu bilmeyle aynı şey olduğu düşünülmüştür.

Allah'ın bilinmesi hakkında nazar için bir öğreticinin olması şart değildir. Zira sabit olduğu üzere doğru nazar her zaman bilgi verir. Ayrıca [bir öğreticinin varsayılması hâlinde o] öğretici de başka bir öğreticiye aynı şekilde ihtiyaç duyar ve teselsül meydana gelir. Ancak hüküm öğreticisiz [öğreticinin] nazarına veya vahye dayanan [öğreticiye] has kılınırsa [teselsül] olmaz. Yine öğreticinin doğruluğunun bilinmesi ya nazarladır ki bu tutarsızlıktır, ya öğreticinin sözüyledir ki bu kısır döngüdür, ya da başka birisinin sözüyledir ki bu da teselsüldür.

Şöyle cevap verilebilir: Bu [öğreticinin doğruluğunun bilinmesi] öğreticiden bir yol göstermeyle beraber olan bir nazarladır.

Mülhitler, [öğreticinin gerekliliğine] metafizik meselelerdeki görüş ayrılığının çokluğu ve en basit ilimlerde ve sanatlarda bir öğreticiye ihtiyacın olmasını delil getirmişlerdir.

Bunun cevabı şudur: Metafizik meselelerdeki görüş ayrılıkları yanlış nazarların çokluğundandır. [Öğreticiye] ihtiyaca gelince, öğretici olmaksızın öğrenmenin imkânsızlığı kastediliyorsa bunu kabul etmiyoruz. Eğer öğrenmenin zorluğu kastediliyorsa bu konuda bir tartışma yoktur. Açıktır ki öncüllere yönlendirme ve problemlerin çözümü yetkinlikleri elde etmede pek de güzel bir yardımdır.

ويشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليلِ دون الشبهةِ، ومِن جهة دلالتِه دون غيرها، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، كإمكان العالم أو حدوثِه لثبوت الصانع؛ فالعالم هو الدليل، وثبوت الصانع هو المدلول، وكونه بحيث يفيد النظرُ فيه العلمَ بثبوت الصانعِ هو الدلالةُ، وإمكانه أو حدوثه هو جهة الدلالة. وهذه أمور[١] متغايرةٌ فتتغاير العلوم المتعلّقة بها، / [٨أ] إلّا أنّ جهة الدلالة شديدة الاتصالِ بالمدلول، فمِن ههنا تُوُهِّمَ أن العلم بها نفس العلم بالمدلول.

ولا يُشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجودُ المعَلِّم، لِما ثبت من إفادةِ النظرِ الصحيح العلمَ على الإطلاق، ولأنّه أيضًا يَحتاج إلى معلِّم آخَر ويتسلسل –إلّا أن يُخَصَّ الحكمُ بنظرِ غيرِ المعلّم[٢] أو ينتهيَ إلى الوحي–، ولأنَّ العِلم[٣] بصدقه إمّا بالنظر فتَهافُتٌ، أو بقوله فدورٌ، أو بآخر فتسلسلٌ.

وقد يجاب بأنّه[٤] بالنظر المقرونِ بإرشادٍ[٥] من المعلِّم.[٦]

واحتجَّت[٧] الـمَلاحِدة بكثرة اختلافِ الآراء في الإلهيّات وتحقُّقِ الاحتياج إلى المعلِّم في أسهل العلوم والصناعات.

والجواب أنّها لكثرة الأنظار الفاسدة، وأنّ الاحتياج بمعنى تعذُّرِ الكسب بدونه غيرُ مسلَّم، وبمعنى تعسُّره غير متنازَعٍ، إذ لا خفاء في أنّ الإرشادَ إلى المقدّمات وحلَّ[٨] الإشكالاتِ نِعمَ العونُ[٩] على تحصيل الكمالات.

١ م (غ): الأمور.
٢ ل – معلم. | وفي هامش ج: أي نظرُ غير المعلِّم يحتاج إلى المعلِّمِ ولا يحتاج نظرُ المعلِّم إلى المعلِّم. راجع أيضا الشرح، ٣٣/١.
٣ ل – على الإطلاق ولأنه أيضا يحتاج إلى معلم آخر ويتسلسل إلا أن يُخَصَّ الحكمُ بنظر غير المعلم أو ينتهي إلى الوحي ولأن العلم، صح هامش.
٤ أي العلم بصدق الإمام.
٥ ج: بالإرشاد.
٦ م: العلم؛ (غ: المعلم). | وفي الشرح تفصيل نفيس في التفرقة بين الاحتياج إلى النبي وإلى معلمٍ غيره (٣٣/١). قارن **القسطاس المستقيم** لحجة الإسلام الغزالي (الباب الثامن).
٧ ج م: احتجت.
٨ ضُبط بالفتح في ج على أنه معطوف على «الإرشاد»، ويحتمل العطف على «المقدمات» أيضا، ويقرء حينئذ بالكسر.
٩ ل: القوى.

Dördüncü Mebhas: [Allah'ın Bilinmesinde Nazarın Vâcip Oluşu]

Allah'ın bilinmesinde nazarın vâcip olduğu hakkında müslümanlar arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Çünkü nazar, mutlak vâcip olan bu bilgiye insanın gücü dâhilinde bir basamaktır. Bize göre, nazarın vâcip oluşu nas ve icmâyla şerîattan kaynaklanır. Zira ileride geleceği üzere aklın [bu husustaki] hükmü geçersizdir. Mu'tezile'ye göre ise, nazarın vâcip oluşu akıldan kaynaklanır. Çünkü akıl ceza görme ve başka zararların korkusunu önleyicidir. [Mu'tezilenin bu görüşü] "çoğunlukla bilincin olmaması nedeniyle korku söz konusu olmaz" denilerek reddedilmiştir. Bu kabul edilse dahi hata ihtimali nedeniyle yine korku söz konusudur. Ayrıca bilen kimse her zaman daha iyi hâlde de değildir. Aksine çocuk ve delide olduğu gibi saflık kurtuluşa ulaşmada daha avantajlıdır. Burada [şu hususlarda] bir kısım tartışmalar vardır:

[1] Allah'ın bilinmesinin vâcip olmasının imkânına, bilineni öğrenme (tahsîl-i hâsıl) veya bilmeyeni sorumlu tutma sebebiyle [itiraz edilmiştir]. [2] Allah'ın bilinmesinin vâcip olduğuna dair icmâya [itiraz edilmiştir]. Zira [selef] taklit ve itaati yeterli görüyordu. [3] Allahın bilinmesinin öncülünün [sadece] nazar olmasına [itiraz edilmiştir]. Zira bu bilgi öğretim ve ilhamla da meydana gelebilir. [4] Allah'ın bilinmesinin mutlak olarak vâcip olduğuna [itiraz edilmiştir]. Zira bu bilginin vâcip olması için şüphe veya bilginin yokluğu gerekir. [5] Allah'ın bilinmesinin öncüllerinin vacipliğine [itiraz edilmiştir]. Zira bir asıl, öncülleri dikkate alınmadan vâcip olabilir.

Şöyle cevap verilir: [1] Hitabın anlaşılmasıyla birlikte bilmemezlikten söz edilemez. [2] Allah'ın bilinmesinin vâcip olduğuna dair icmâ mütevatirdir. [Selefin taklidi] yeterli görmesine gelince bu genel delillerle olur. Zira bazıları için [ayrıntılı delillerin] terkinin câiz olması genele vâcip olmasını engellemez. [3] Zorunlu olmayan [bilgilerin] elde edilme yollarının bir şekilde nazara ihtiyaç duyması zorunludur. Zira hüküm çoğunluğa göredir.

المبحث الرابع

لا نزاعَ[1] في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه[2] مقدِّمةً مقدورةً للمعرفة الواجبةِ مطلقًا: أمّا[3] عندنا فبالشرع للنص[4] والإجماع، إذ حكم العقل معزولٌ، لما سيجيئ. / [٨ب] وأمّا عند المعتزلة فعقلًا لكونها دافعةً لضرر خوفِ العقاب وغيرِه. ورُدَّ بمنع الخوفِ في الأغلب لعدم الشعور، ولو سُلِّم فالخوفُ بحاله،[5] لاحتمال الخطأ، وكونُ العارف أحسنَ حالًا ليس على إطلاقه، بل البلاهةُ أدنى إلى الخلاص، كما في الصبيّ والمجنون.

وقد ينازَع [١] في إمكان إيجاب المعرفة، لِما فيه من تحصيل الحاصل أو تكليفِ الغافل، [٢] وفي الإجماع[6] على وجوبها: فلقد[7] كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد، [٣] وفي أنّ النظر مقدِّمَتُها:[8] فلقد[9] تحصل بمثل التعليم والإلهام، [٤] وفي إطلاق وجوبها: إذ هو مقيَّد بالشك أو عدمِ المعرفة، [٥] وفي وجوب المقدِّمة، لجواز إيجاب الأصل مع الذهول عنها.[10]

فيجاب بأنّه [١] لا غَفْلة مع فهم الخطاب، [٢] والإجماعُ على وجوب المعرفة متواترٌ، والاكتفاءُ إنّما كان بالأدلّة الإجمالية، على أنّ جواز الترك للبعض لا ينافي الوجوبَ في الجملة،[11] [٣] واحتياجُ طرق تحصيلِ غيرِ الضروريِّ[12] إلى نظرٍ مّا ضروريٌّ، إذ الحكم مختصّ[13] بالأغلب،

---

١ م: لا خلاف بين أهل الإسلام؛ وهو خلط للشرح بالمتن، لما أن نسخة (غ) التي أخذت أصلا للمطبوع (م) أثبتت هذه العبارة جزءًا من الشرح حيث لم يُجعل فوقه خط أحمر على ما هو دأب النسخة مع المتن، وأكمِل المتنُ في الهامش هكذا: «لا نزاع»؛ وربما توهم الطابع أنّ ما في الهامش نسخة وأنه ليس من المتن لِما أن الإكمال مقيّد بقيد «نسخة»، وإن صُوِّبَ فكُتِب عليه بالأحمر رمزُ «م»، يعني «متن».

٢ ج: لأنه. | أي لكون النظر.

٣ تفريع لتعليل كون المعرفة واجبة.

٤ م (غ): بالنص.

٥ أي باقٍ على حاله بعد تحصيل المعرفة. راجع الشرح، ٣٤/١.

٦ معطوف على قوله «في إمكان» وكذا ما يلي من الألفاظ المعطوفة.

٧ ج: فقد.

٨ م (غ): مقدمها. | أي مقدّمة المعرفة.

٩ ل م: فقد.

١٠ أي عن المقدمة.

١١ قال في الشرح: «والحق أنّ المعرفة بدليلٍ إجماليٍّ يرفع الناظرَ عن حضيض التقليد فرضُ عينٍ لا مَخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليلٍ تفصيليٍّ يتمكّن معه من إزاحة الشبه وإلزامِ المنكرين وإرشادِ المسترشدين فرضُ كفاية لا بدّ من أن يقوم به البعض.» (٣٤/١).

١٢ من الإلهام والتعليم ونحو ذلك. راجع الشرح، ٣٤/١-٣٥.

١٣ م : يختص.

[4] Mutlak olarak vâcib olmanın anlamı [vâcipliğin] o şarta bağlı olmamasıdır. Örneğin niyet etmeye ve mukîm olmaya nispetle orucun vâcip oluşunda, ihrama girmeye ve güç yetirmeye nispetle haccın vâcip oluşunda bu durum söz konusudur. [Yani orucun vâcip oluşu niyet etmeye nispetle mutlak vâcipken mukîm olmaya nispetle mukayyet vâciptir. Zira orucun vâcipliği mükellefin niyet etmesine bağlı değilken mukîm olmasına bağlıdır. Keza haccın vâcipliği de ihrâma girmeye bağlı değilken güç yetirmeye bağlıdır]. [5] Allah'ın bilinmesi bir nitelik olup, onun vâcip kılınması, elde edilmesinin vâcip kılınmasından başka bir şey değildir. Bilgiyi elde etmenin vâcip kılınışında ise bilginin sebebinin vâcip kılınışı söz konusudur. Öldürmenin vâcip kılınışında boynun vurulması buna örnektir.

Eğer nazarın vâcip olması [konusunda] icmâ ile yetinseydik, bizi bu sıkıntılardan kurtarırdı.

Dediler ki: [Nazar] sadece şerîatla vâcip olsaydı, bu durumda sorumlu tutulan kimse, "nazar vâcip olmadıkça nazarda bulunmam, ben nazarda bulunmadıkça da nazar vâcip olmaz" diyebilirdi. Çünkü [vâciplik] şerîatla, [şerîatın] sübûtu ise nazarladır. Dolayısıyla bu kimseyi peygamberin sorumlu kılması mümkün olmayacak ve peygamberin ifhâmı (susturulması) söz konusu olacaktır.

Buna şöyle cevap verilmiştir: [Aklen vâcip olmak da] sorumlu kılamamada ortaktır. Çünkü aklen vâcip olma da nazarîdir. Kişi kendisine sunulan öncülleri dinlemeyebilir ve nazar etmeyebilir. Ayrıca sorumlu kılmanın sıhhati vâcipliği bilmeye değil, vâcipliğin gerçekleşmesine bağlıdır. Nazara bağlı olan şey ise vâcipliğin bilgisidir, vâcipliğin gerçekleşmesi değildir.

Beşinci Mebhas: [İlk Vâcip Nedir?]

Vâciplerin ilki hakkında ihtilaf etmişlerdir. [Bazıları ilk vâcip] "Allah'ı bilmektir" demiştir, çünkü Allah'ı bilmek asıldır. [Bazıları da ilk vâcip] "Allah'ı bilmek için nazarda bulunmak" veya "Allah'ı bilmek ona dayandığı için nazara yönelmektir" demiştir.[1] Doğrusu, eğer vâcip, kendisi amaç olan ise birincisi, değilse ikincisidir. [Nazarda bulunulacak matlûb hakkındaki] bilgisizlik ise [ilk vâcip değildir. Çünkü] kudret dâhilinde değildir [Zira bilgisizlik irade ve kudret söz konusu olmaksızın bulunur].

1 İlk vâcibin Allah'ın bilinmesi olduğu görüşü İmam Eş'ârî'ye aittir. Nazar olduğu görüşü Ebû İshâk İsferâyînî'ye; nazara yönelme olduğu görüşü ise Bakıllânî ve Cüveynî'ye aittir. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 36.

[٤] ومعنى[١] إطلاقِ الوجوب عدمُ تقَيُّده[٢] بتلك المقدّمة كوجوب الصوم بالنسبة إلى النية والإقامة،[٣] والحجِ بالنسبة إلى الإحرام والاستطاعة، [٥] والمعرفةُ كيفية / [٩أ] لا معنى لإيجابها سوى إيجاب تحصيلها، وفيه إيجابُ سببها قطعًا كجَزِّ[٤] الرقَبة في إيجاب القتل.

ولو[٥] اكتفينا بالإجماع على وجوب النظر[٦] لكُفِينَا هذه المَؤُونات.

قالوا: لو لم يجب إلّا شرعًا[٧] لكان للمكلَّف أن يقول: ''لا أنظرُ ما لم يجب،[٨] ولا يجب ما لم أنظر''، لأنه بالشرع وثبوتُه بالنظر،[٩] ولا يمكن للنبي إلزامُه،[١٠] وفيه إفحامُه.[١١]

وأجيب بأنه مشترك الإلزام إذ الوجوب العقليّ أيضًا نظريٌّ، فله ألّا ينظرَ ولا يَستمعَ[١٢] إلى ما يُوضَع له من المقدِّمات، وبأنَّ صحة الإلزام[١٣] إنّما تتوقّف على تحقّق الوجوب لا على العلمِ به، والمتوقّفُ على النظر هو العلم به[١٤] لا تحقّقُه.

المبحث الخامس

اختلفوا في أوّل الواجبات، فقيل: معرفةُ الله تعالى لأنّها الأصل، وقيل: النظر فيها أو القصدُ إليه[١٥] لتوقّفها عليه،[١٦] والحقُّ أنّه إنْ قُيِّد الواجب بما يكون مقصودًا في نفسه فالأوّلُ، وإلّا فالثاني. وأمّا عدم المعرفة[١٧] فليس بمقدورٍ،

١ ل: ومع.
٢ م: تقييده (غ: تقيّده).
٣ ج س – والإقامة، صح هامش ج س. | الإقامة: أي كونه مقيمًا غير مسافر.
٤ وفي هامش ج: الجز القطع.
٥ س: ولذا.
٦ ج ل: على وجوبه؛ وفي هامش ج: على وجوب النظر، نخ. | يعني وجوب النظر شرعًا لا عقلًا، راجع الشرح، ٣٥/١.
٧ أي لو كان الوجوب شرعيًا فقط لا عقليًا. والإعتراض للمعتزلة، وفيه تفصيل. راجع الشرح، ٣٥/١-٣٦.
٨ أي النظر.
٩ أي لأن الوجوب بالشرع، وثبوت الشرع بالنظر.
١٠ أي إلزام المكلّف النظرَ في معجزته وصدق دعواه حتى يثبت له الشرع. راجع الشرح، ٣٥/١-٣٦.
١١ أي إفحام النبي.
١٢ م (غ): يسمع.
١٣ وفي هامش ج: أي صحة إلزام النبي للنظر.
١٤ أي بالوجوب (ج).
١٥ أي إلى النظر في المعرفة.
١٦ ل: لتوقفه. | أي لتوقف المعرفة على النظر.
١٧ احتراز عن سؤال: النظر مشروط بعدم معرفةٍ سابقة فيجب أن يكون عدم المعرفة أولَ الواجبات. راجع الشرح ٣٦/١.

Yahut nazarın vâcipliği [tahsîl-i hâsıl imkânsız olduğu için] bilgisizliğe bağlıdır [ancak bilgisizlik mutlak vâcibin öncülü değildir]. Bilgisizliğin devam ettirilmesi ise [her ne kadar kudret dâhilinde olsa da yine] nazarın öncülü değildir.

[Bazıları da] "ilk vâcip şüphedir"[1] demiştir. Çünkü nazar[a yönelme] şüpheden sonradır.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Şüphe kudret dâhilinde değildir, çünkü şüphe bilgi gibi nitelik kategorisindendir. Şüphe [nazarın] öncülü de değildir. Çünkü vehim ve zan durumunda da nazar gerçekleşir. Eğer şüphe ile vehim ve zannı içeren bir şey kastediliyorsa ve elde edilmesinin mümkün olması anlamında kudret dâhilinde kabul edilirse bu durumda nazarın vâcip oluşu şüpheye bağlı olur. Zaten kesin bilme durumunda nazardan bahsedilemez. Mukallide veya mürekkep cehaletle cahil kimseye vâcip olan ise kendisini bilgiye ulaştırması için delâlet yönünde nazarda bulunmadır.

Altıncı Mebhas: [Delil]

Nazarın yetkinliği, kendisiyle sonuca ulaşılan yolun elde edilmesidir. Bu yol ya kavramsal (tasavvurî) olur ki buna tanım denir. Tanım ise tam ve eksik [kısımlarıyla] tanım (had) ve betimdir (resim). Çünkü tanım için yakın cins ile veya onsuz zâtî veya arazî bir ayrıştırıcı gerekir.

Ya da [bu yol] yargısal (tasdikî) olur ki buna da delil denir. Bu ise ya bitişik veya ayrık istisnâî kıyas ya da şartlı veya yüklemli iktirânî kıyastır. Ya tam veya eksik tümevarımdır(istikrâ). Ya da kesin ve zannî analojidir(temsîl). Çünkü ya [kıyasta olduğu gibi] sonuç delilin altında, ya [tümevarımda olduğu gibi] delil sonucun altında, ya da [analojide olduğu gibi] her ikisi üçüncü bir şeyin altında olmalıdır.

Kendisinde doğru bir nazarda bulunarak hükme ulaşılması mümkün olan şeye de bazen "delil" denir. Yaratıcı'ya ulaşmak için âlem böyledir. Delil çoğunlukla kesin olana denir. Karşıtı ise emâredir.

1 Bu görüş ise Ebû Hâşîm'e aittir. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 36.

أو [١] الوجوبُ مقيَّد به، واستدامتُه ليست بمقدِّمة.

وقيل: الشكُّ، لأنَّ النظر بعده.

ورُدَّ بأنه ليس بمقدورٍ، لكونه من الكيف، كالعلم؛ ولا مقدِّمةٍ، لتأَتِّي النظرِ عند الظنّ والوهم. / [٩ب] وإن أريد به ما يتناولهما[٢] وجُعل مقدورًا بمعنى إمكان تحصيلِه فوجوب النظر مقيَّدٌ به، إذ لا نظرَ عند الجزم. والواجب على المقلِّد أو الجاهل[٣] جهلًا مركّبا هو النظر في وجه الدلالة ليَقودَه[٤] إلى العلم.

المبحث السادس

كمال النظر تحصيل طريقٍ يوصِل بالذات[٥] إلى مطلوبٍ إمّا تصوريٍّ، وهو المعرِّفُ: حدًّا ورسمًا، تامًّا وناقصًا؛[٦] إذ لا بدّ من مميِّزٍ ذاتيٍّ أو عرضيٍّ مع الجنس القريب أو بِدونه.

وإمّا تصديقيٍّ، وهو الدليل [١] إمّا قياسًا استثنائيًّا، متّصلًا ومنفصلًا، أو اقترانيًّا، حمليًّا وشرطيًّا. [٢] وإمّا استقراءً،[٧] تامًّا وناقصًا. [٣] وإمّا تمثيلًا، قطعيًّا وظنّيًّا. إذ لا بدّ من اندراجٍ للمطلوب[٨] تحت الدليل، أو بالعكس، أو لَهُما[٩] تحت[١٠] ثالثٍ.

وقد يقال الدليل لما يمكن التوصُّلُ بصحيح النظرِ فيه إلى حكمٍ، كالعالَم للصانع. وكثيرًا مّا يُخَصُّ[١١] بالجازم، وتقابِلُه الأمارةُ.

---

١ س: إذ، وفي الهامش: أو، نخ. | هذا شروع في جواب ثان بعد تسليم المقدورية. راجع الشرح، ١/٣٦.

٢ أي الظن والوهم.

٣ ج: الجهال، وفي الهامش: الجاهل، نخ.

٤ وفي بعض نُسَخ المتن (ع قح فل): ليعوِّده؛ وفي بعضها (كه): ليتغيَّرا (أي التقليد والجهل)؛ قارن ما في الشرح. وعبارة الشرح تختلف؛ م غ ط: ليَؤُولا؛ ومعظم النُسَخ (فل مغ ب أ جه حب): ليزولا؛ جا: ليؤولا، وفي الهامش: ليزولا، نخ.

٥ ل – بالذات، صح هامش.

٦ أي كل من الحد والرسم يكون تامًا أو ناقصا، فتصير أقسام المعرف أربعةً.

٧ ل: استقرائيًا.

٨ ج: المطلوب.

٩ ج: هما. | أي من اندراج لهما.

١٠ ج – تحت، صح هامش.

١١ م: يختص.

Delil hiçbir şekilde nakle dayanmıyorsa aklîdir, yoksa naklîdir. Naklî delilin öncüllerin tümünün veya bir kısmının nakle dayanması [naklî delil olma bakımından] eşittir. Bazen sadece [yakın] öncüllerin tümünün naklî olmasına naklî delil, bir kısmının naklî olmasına ise mürekkep (bileşik) delil denir. Salt naklî delil yoktur. Çünkü haber verenin doğruluğu ancak akıl ile sabit olur. Eğer ulaşılmak istenen sonucun [olma ya da olmama şeklindeki] iki tarafı aklen eşit ise sonuç nakil ile ispatlanır. Eğer [iki tarafı eşit değilse ve] naklin varlığı akla dayanıyor ise sonuç ancak akıl ile ispatlanır. Eğer [iki tarafı eşit değilse ve] naklin varlığı akla dayanmıyorsa her ikisi ile ispatlanabilir.

Naklî [delilin] zan[nî bilgi] verdiği açıktır. Kesin bilgi vermesi ise kelimenin kendisi için konulduğu anlamı (vaz‘) ve o anlamın kastedildiğini (irade) bilmeye bağlıdır. Bu ise Arapça'yı nakledenlerin hatasızlığına, naklin [birbiriyle çelişen iki nakil gibi] benzerinin, eşadlılığın, mecâzın, kısaltmanın (ızmâr) ve çelişik aklî delilin olmamasına bağlıdır. Çünkü aklen çelişiğinin bulunması, naklin tevilini gerektirir. Çünkü nakil, aklın bir parçasıdır (fer‘). Aklın yanlışlaması naklin yanlışlamasıdır. Evet, bazen naklî delile karîneler eşlik ederek aklî delillerde olduğu gibi ihtimali giderir, sonuç ile ilgili kesinlik verir ve çelişiği ortadan kaldırır. Örneğin "De ki: Allah birdir." ve "Allah'tan başka ilah yoktur." [nasları] bu şekildedir.

والدليل إن لم يتوقَّف على نقلٍ أصلًا فعقليٌّ، وإلّا فنقليٌّ: سواء توقَّف كلّ من مقدِّماته القريبة على النقل أو لا. وقد يُخصّ النقلي بالأوّل، ويسمى الثاني مركَّبًا. وأما النقليُّ المحض فباطل، إذ لا بدّ من ثبوت صدقِ المخبِر بالعقل. / [١٠أ] والمطلوبُ إن استوى طرفاه عند العقل فإثباته بالنقل، وإلّا فإن توقَّف ثبوت النقل عليه فبالعقل، وإلّا فبكلٍّ[١] منهما. ٥

ولا خفاء في إفادة النقليّ الظنَّ. وأمّا إفادته اليقين فيتوقَّف على العلم بالوضع والإرادةِ،[٢] وذلك بعصمة رُواة العربيَّة، وعدمِ[٣] مِثل النقلِ[٤] والاشتراكِ والمجاز والإضمار والمعارِض [٥]العقليِ؛ إذ لا بدّ معه[٦] من تأويل النقلِ لأنّه فرعُ العقل، فتكذيبه تكذيبه. نَعم قد ينضمُّ إليه[٧] قرائنُ تنفي الاحتمالَ فيفيد[٨] القطعَ بالمطلوبِ وبنفيِ[٩] المعارِضِ كما في العقليّات،[١٠] مثل: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١/١١٢]، و ﴿لَٓا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ﴾ [محمّد، ١٩/٤٧]. ١٠

---

١ ل + واحد.

٢ يعني وضع الألفاظ للمعاني، وإرادة المخبِرتلك المعانيَ. فالعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة اللغة، والعلم بالإرادة يتوقف على عدم الإشتراكَ والمجاز ونحوهما. (شرح المقاصد، ٤٠/١). ومن هنا يستبين أن قوله «وعدم مثل النقل» فيما يلي معطوف على قوله «بعصمة الرواة»، لا على قوله «بالوضع»، خلافا لما أشير في ج.

٣ أي وبعدم، عطفا على «بعصمة». راجع التعليق فوقه.

٤ يعني نقل اللفظ إلى معنى آخر. راجع الشرح، ٤٠/١.

٥ م (غ): + من.

٦ أي مع المعارض العقلي، كما أشير في ج، وصرح به في الشرح (٤٠/١).

٧ أي إلى الدليل النقلي.

٨ ج: فتفيد، بالتأنيث، أي القرائنُ؛ والأوفق ما أثبتناه. | أي فيفيد الدليل النقلي. راجع الشرح، ٤٠/١-٤١.

٩ م (غ): وينفي؛ ب: وينتفي. | وأشير في س أنّ «وبنفي المعارض» معطوف على «بعصمة الرواة» وليس بصواب، والأحسن عطفه على «بالمطلوب»، كما يستبين من الشرح (٤٠/١-٤١).

١٠ ج – كما في العقليات، صح هامش. | للتفصيل على نفي المعارض وكيفية إفادة اليقين في النظريات راجع الشرح (٤١/١، قارن ٣٠/١).

İKİNCİ MAKSAT: UMÛR-I ÂMME

Umûr-ı âmme (genel durumlar) mevcutların çoğunluğunu kapsayan durumlardır. [Mevcutlar] vâcip, cevher ve arazdır. [Bu maksattaki] yokluk ve imkânsızlık hakkındaki inceleme ise ikincildir (bi'l-araz). [Zâtî] vücûb
5 (zorunluluk) [hakkındaki inceleme] ise [başkasıyla ve zâtıyla vücûbu] kapsayan mutlak vücûbun kısımlarından olmasındandır.[1] Bunların açıklanması birkaç fasılda olacaktır.

BİRİNCİ FASIL: VARLIK VE YOKLUK

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

10 **Birinci Mebhas: [Varlığın Tasavvurunun Apaçık Oluşu]**

Varlığın tasavvuru zorunlu olarak bedîhîdir. "Oluş", "sübut", "tahakkuk" ve "şey olmak"la tarif edilmesi ise lafzî tariftir. [Varlığın] "dış varlığı sabit", "kendisinden haber verilmesi ve bilinmesi mümkün olan", "etkin ve edilgin kısımlarına ayrılan" ve "kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılan" şe-
15 killerinde tarif edilmesi ise mevcutun tarifi olmaya uygunluğunun yanısıra daha kapalı ile tariftir.

[İmam Râzî gibi] bazıları [varlığın tasavvuru bedîhîdir] hükmünün kesbî olduğunu iddia etmiş ve birkaç açıdan delil getirmiştir:

1. "Varlık ve yokluk zıttır" [şeklindeki] bedîhî tasdik, varlığın [ve yok-
20 luğun] tasavvuruna bağlıdır.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Eğer [bu tasdiğin] hiçbir şekilde [yani bütün taalluk ettiği şeylerle birlikte] kesbe bağlı olmaması anlamında mutlak bedâhet kastediliyorsa, bu men edilmiştir;

1 Umûr-ı âmmenin tanımında mevcutların çoğunluğunu kapsama kaydı vardır. Bu durumda zâtî vücûbun bu maksadın meselesi olması sorunlu olmaktadır. Zira mutlak vücûb, mevcutların ekserisini kapsasa da zâtî vücûb mevcutların ekserisini kapsamamaktadır. Teftâzânî'ye göre bu maksatta zâtî vücûbun incelenmesi, zâtî vücûbun, mutlak vücûbun kısımlarından olması itibariyledir.

المقصد الثاني في الأمور العامة

وهو ما يعمُّ أكثرَ الموجودات:[1] الواجبَ، والجوهر، والعرض؛ فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض؛[2] وعن الوجوب لكونه من أقسام مطلقِ الوجوبِ[3] الشامل. وبيانُها في فصول.[4]

الفصل الأول في الوجود والعدم

وفيه أبحاث:

البحث الأول

تصوُّر الوجود بديهيٌّ بالضرورة، والتعريفُ بمِثلِ الكونِ والثبوت والتحقّق والشيئيّةِ لفظيٌّ، وبمثلِ الثابتُ العينِ، وما يمكنُ أن يُخبَرَ عنه ويُعلَمَ، أو يَنقسمُ[5] إلى الفاعل / [١٠ب] والمنفعل، أو القديمِ والحادث، تعريفٌ بالأخفى مع صدقه على الموجود.

فمنهم من زعم أن الحكم كسبيّ،[6] (١) واستدلّ بوجوه:

الأوّل: أن التصديق البديهيّ بتنافي[7] الوجود والعدمِ يتوقّف على تصوّره.

ورُدّ بأنه إن أريد البداهةُ مطلقًا[8] بمعنى عدم التوقّف على كسبٍ[9] أصلًا فممنوع،

---

١ المراد بالموجودات هنا هو أقسامه الثلاثة (الواجب والجوهر والعرض)، لا أفراده التي لا سبيل إلى حصرها. فلذا ذكر الأقسام تفسيراً. فيكون المراد بالأمور العامة هي الأحوال التي تعم اثنين من الأقسام الثلاثة أو كلّها. (راجع الشرح، ٤١/١).

٢ يعني أن ذكر العدم والامتناع في الأمور العامة إنما هو لكونهما في مقابلة الوجود والإمكان، وإلا فليسا مما يعم الموجودات بل لا يشملانه أصلاً. هذا شروع في الجواب عما يورَد على تعريفه للأمور العامة. راجع الشرح، ٤١/١.

٣ ل: «مطلق الوجود» بدلا من «مطلق الوجوب»؛ ويوافقها عدد قليل من نُسَخ المتن التي لم نعتمدها في التحقيق (حج ص ف)؛ ومعظمها توافق ما أثبتنا في الفوق، كما يوافقها عبارة الشرح (م، ٤١/١، وجميع النُسَخ الخطية). | وفسر في الشرح مطلق الوجوب بقوله: «أعني ضرورة الوجود بالذات [كما في الواجب] أو بالغير [كما في غيره]، ... [وهي] من الأمور الشاملة» (٤١/١)، أي للأقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض. وهذا أيضا جواب عما يورد على التعريف، وحاصله أنّ البحث عن الوجوب في الأمور العامة إنما هو باعتبار مطلقه، وإلا فالوجوب (المقيد) ليس مما يعم أكثر الموجودات، بل يخص الواجب فقط.

٤ ثلاثةٍ: في الوجود، والماهية، ولواحقهما.

٥ معطوف على قوله «يمكن»، أي: وبمثل ما ينقسم، أي والتعريف بالذي ينقسم.

٦ ج ل – فمنهم من زعم أن الحكم كسبيّ؛ هذه العبارة ساقطة من معظم النُسَخ، وموجودة في (س م [غ د ر]) وقليل من نُسَخ أخرى؛ أثبتناها، وإن لم تكن لا بدّ منها (انظر التعليق في الملحق)، لوجودها في (س م).

٧ ل: يتنافى. | قوله «بتنافي» متعلق بقوله «التصديق». أي التصديق بأن الوجود والعدم متنافيان.

٨ أي بجميع متعلقاته، كذا في هامش ج س.

٩ م: الكسب.

hatta [iddia edilen varlığın tasavvurunun bedîhî oluşunu, delilin parçası kıldığı için] müsâderedir. Eğer hükmün bedâheti kastediliyorsa bu, [iddia edilen sonucu] ifade etmez. Zira bu, [tasdik için bir yönden tasavvur yeterli olduğu için varlık ve yokluğun] hakikatinin tasavvurunu gerektirmez ve [bu tasavvurların] kesbî olmasına da aykırı olmaz.

Şöyle denemez: "Bütünün bedâheti parçaların bedâhetine bağlı olsa da bütünün bedâhetinin bilgisi, parçaların bedâhetinin bilgisine bağlı değildir; ancak onu gerektirir. Dolayısıyla müsâdere olmaz."[1] Zira biz diyoruz ki: Bütünün parçaya bağlı olması gibi bütünün bedâhetinin bilgisinin parçanın bedâhetinin bilgisine bağlı olması zorunludur. Çünkü parçanın bedâheti, bütünün bedâhetinin parçasıdır. Hem bütünü bilmek ya parçaların bilgisinin kendisidir, ya da parçaların bilgisiyle meydana gelir.

2. Varlık bilinendir, elde edilmesi mümkün değildir. Basit olduğu için tanım yolu ile elde edilemez. Bileşik olsa, ya varlıklardan bileşik olur ki bu durumda bir şeyin kendini öncelemesi ve parçanın bütüne mâhiyette eşit olması gerekir. Ya da varlıklardan başkasından bileşik olur. Birleşme durumunda ise fazlalık bir durum ortaya çıkmalıdır -ki bu varlıktır- ta ki varlık sırf varlık olmayan olmasın. Bir şeye fazlalık olan ise [ona] ilişmiştir ve onda [varlığın mâhiyetini oluşturacak] bileşiklik olmaz. Daha önce geçtiği üzere [varlık] betim yolu ile de elde edilemez.

Bu görüş, [bu takdirde hiçbir mâhiyette bileşikliğin olamayacağı şeklinde] diğer bileşiklerden [istidlal edilen] nakzla reddedilmiştir. Ayrıca hall[2] ile de reddedilmiştir, şöyle ki: Meydana gelen bu durum [parçaların] her birinin fazlasıdır fakat bütünün fazlası değildir; hatta bütünün ta kendisidir. Böylece bütünde bileşiklik olur ve varlık diğer bileşiklerde olduğu gibi varlık bakımından var olan parçalarından herhangi birisinin aynısı olmaz. Betim konusu daha önce geçmişti.

[3] [Mutlak varlık] benim varlığımın bir parçasıdır. Benim varlığım ise apaçıktır.

Bu şöyle reddedilmiştir: Bununla eğer "benim varlığım"ın tasavvurunun bedâheti kastediliyorsa bu men edilmiştir. Eğer [benim varlığım zorunlu olarak vardır şeklindeki] tasdiğin [bedâheti] kastediliyorsa, daha önce geçtiği üzere [iddia edilen] sonucu ifade etmez.

1 Burada "şöyle denemez" şeklinde itiraz edilen görüş Îcî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 42.

2 Münâzâra ilminde sâilin muallilin kullandığı delillerin öncüllerindeki hatanın kaynağını tesbit etmesine "hall" denir.

بل مصادرةٌ؛ أو بداهةُ الحكم فغير مفيد،[١] إذ لا يستلزم تصوُّرَ الحقيقة ولا ينافي اكتسابه.

لا يقال:[٢] بداهة الكلّ وإن توقّفت على بداهة الأجزاء لكنّ العِلم ببداهته لا يتوقّف على العلم ببداهتها، بل يستتبعه،[٣] فلا مصادرة. لأنّا نقول: توقُّفُ العِلم ٥ ببداهة الكلّ على العلم ببداهة الجزء ضروريٌّ كتوقّف الكلِّ على الجزء، إذ بداهة الجزء جزءُ بداهة الكلّ، والعلم بالكلّ إمّا نفسُ العلم بالأجزاء أو حاصل به.

الثاني: أنه معلوم يمتنع اكتسابه، أمّا بالحدّ فلِبَساطته،[٤] إذ لو تركَّبَ فإمّا من الوجودات[٥] فيلزم تقدّمُ الشيء على نفسه ومساواةُ الجزء للكلّ في ماهيته، أو من غيرها فلا بدّ أن يحصل عند الاجتماع أمر زائد يكون هو الوجودَ لئلّا يكون ١٠ الوجود محضَ ما ليس بوجودٍ، / [١١أ] والزائدُ على الشيء عارِض فلا يكون التركيب[٦] فيه. وأمّا بالرسم فلما سبق.[٧]

وردّ بالنقضِ[٨] بسائر المركَّبات، والحلِّ[٩] بأنّ الأمر الحاصل يكون زائدًا على كلٍّ لا على الكلِّ، بل هو[١٠] نفس الكلّ، فيكون التركيب فيه، ويكون الوجود محضَ ما ليس شيء من أجزائه بوجودٍ، كسائر المركبات. وحديث الرسم قد سبق.

١٥ الثالث: أنه جزءُ وجودِي[١١] وهو بديهيٌّ.[١٢]

وردّ بأنّه إن أريد التصوّر فممنوع، أو التصديق فغير مفيد،[١٣] على ما سبق.

---

١ أي لا يفيد المطلوب. قال في الشرح: «وإن أريد أن نفس الحكم بديهي بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلّم لكن لا يثبت المدعى...» (٤٢/١).
٢ القائل هو صاحب المواقف. راجع الشرح، ٤٢/١-٤٣.
٣ ج: يستتبعها.
٤ أي لبساطة الوجود، والحد إنما يكون للمركب. هذا قول الإمام، وسيردّه المؤلف بالنقض والحل. راجع الشرح، ٤٣/١.
٥ م س: الموجودات.
٦ م: التركب.
٧ من أنه يتوقف على العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، انظر أعلاه، المبحث الثاني من فصل العلم.
٨ م (غ د ر) + الإجمالي.
٩ معطوف على قوله «بالنقض»، أي: وردّ بالحلّ. كذا يستفاد من ضبط (ج س) ومن نُسَخ الشرح (غ: ١٨أ؛ فل: ٢١أ؛ جا: ٢٣أ).
١٠ أي الزائد.
١١ الياء للمتكلم. أي أن الوجود المطلق جزء من وجودِ نفسي.
١٢ يعني أن علم كل أحد بوجود نفسه بديهي. راجع الشرح، ٤٤/١.
١٣ أي للمطلوب.

Varlığın hiçbir şekilde tasavvur edilemeyeceği de söylenmiştir.

[Varlığın bedîhî olmadığını kabul edenlerce] denirse ki: [1] Varlık ya mâhiyetin kendisidir ve mâhiyet gibi kesb[1] edilir. Ya da [varlık mâhiyete] ilişir ve mâhiyete bağlı olarak düşünülebilir. "Burada bahsedilen mutlak varlıktır veya [mutlak varlığın] kendisine iliştiği mutlak mâhiyettir" sözü ise bu bağlılığı ortadan kaldırmaz; aksine artırır. [Çünkü mutlak varlık özel varlıklara ilişir ve onlara tabi olur. Özel varlıklar ise kesbedilen mâhiyetlere tabidir. Dolayısıyla varlığın kesbî olması durumu devam eder]. [2] Aynı şekilde eğer varlık bedîhî olsaydı akıl sahipleri onu tanımlamakla meşgul olmazlar, [3] bedâhetinde ihtilaf etmezler ve bedâhetine delil getirmezlerdi.

Deriz ki: [1] İlişen, kendisine ilişilenden ayrı olarak düşünülebilir. [İlişenin ilişilenden ayrı olarak düşünülemeyeceği] kabul edilse dahi bedîhî bir mâhiyet yeterli olacaktır [ki bazı mâhiyetler tartışmasız bedîhîdir]. [2] Bedîhî [olan şey] bazen hakikati tasavvur etmek için değil lafız ile kastedileni ifade etmek için lafzen açıklanır. [3] Bazen bedîhînin bedîhîliğine dair tasdik kesbî ya da gizli olur. Dolayısıyla kendisinde ihtilaf edilir ve bir delile veya uyarıya ihtiyaç duyulur.

İkinci Mebhas: [Varlığın Müşterek Oluşu]

Varlık, [1] mevcutlar arasında ortak tek bir mefhumdur ve [2] varlık mâhiyete zâittir. Birinciye şöyle dikkat çekilir: [Bir şeyin] özelliklerinde tereddüt etmek ile birlikte varlığı kesin olarak bilinebilir. [Yine varlık] kendisi için konulduğu (vaz') anlama ve dile bakılmaksızın zorunlu ve mümkün olarak taksim edilebilir. Bu ikisine mâhiyet ve somutlaşma[2] (teşahhüs) ile itiraz edilirse deriz ki: Her ikisinin de mutlakları ortaktır. [Yine bir şey ya] vardır [ya da] yoktur şeklindeki hasr tamam olmaktadır.

1 Burada kesble kastedilen, tarifle tasavvurunun elde edilebilmesidir.
2 Yani varlık mefhumunun ortak olduğu kabul edildiğinde tek tek mâhiyetlerin ve tek tek şahısların üstünde tümel bir mâhiyet ve tümel bir teşahhüsü (somutlaşma) de kabul etmek gerekir.

وقيل: لا يُتصوَّر أصلًا.[١]

فإن قيل: [١] هو[٢] إمّا نفس الماهية فيُكتسب مثلَها،[٣] أو عارض فلا يُعقل إلا تبعًا لها. —والقول بأنّ الكلامَ في مطلق الوجود أو[٤] المعروضَ[٥] مطلقُ الماهية لا يَدفع[٦] التبعيةَ، بل يزيدها.[٧]— [٢] وأيضا لو كان بديهيّا لم يشتغل العقلاء بتعريفه [٣] ولم يختلفوا في بداهته ولم يحتجّوا عليها. ٥

قلنا: [١] قد يُعقل العارض دون المعروض، ولو سلِّم فيكفي ماهيةٌ بديهيّةٌ.[٨] [٢] وقد يفسَّر البديهيّ لفظًا[٩] لإفادة المرادِ باللفظ لا تصورِ الحقيقة،[١٠] [٣] وقد يكون التصديق ببداهة البديهي كسبيًّا أو خفيًّا فيُختلف فيه ويُفتقَر إلى دليل أوتنبيهٍ.[١١]

البحث[١٢] الثاني / [١١ب]

الوجود[١٣] مفهوم واحدٌ مشترك بين الوجودات،[١٤] وهي زائدة على الماهيات.[١٥] ١٠

يُنَبِّه[١٦] على الأوّل[١٧] الجزمُ بالوجود مع التردّد في الخصوصيّة،[١٨] وصحّةُ[١٩] التقسيم إلى الواجب وغيرِه مع قطع النظر عن الوضع واللغة —فإن نُوقِضَا[٢٠] بالماهية والتشخّص قلنا: مطلقُهما أيضا مشترك—، وتمامُ الحصر في الموجود والمعدوم،

---

١ ل – وقيل لا يتصور أصلا. | أي الوجود. ولتمسكات القائلين بهذا والجواب عنها راجع الشرح، ٤٥/١.
٢ أي الوجود (ج). وهذا شروع في تمسكات المنكرين ببداهة الوجود والجواب عنها. راجع الشرح، ٤٤/١.
٣ الضبط من ج (بالفتح)، وفي س ضبط بالضم، ولعله سهو. والضمير للنفس.
٤ ل: و.
٥ الضبط من س (بالفتح، عطفا على اسم أنّ)، وفي ج بالضم.
٦ قوله «لا يدفع» خبر المبتدأ، يعني قوله «والقول». وهذا من جملة الإعتراض.
٧ بأن يكون التبعية بالواسطة، أو بواسطتين. وهذا كله من جملة قول المنكرين. راجع الشرح، ٤٤/١–٤٥.
٨ ج: ماهيتُه بدبهةً، بإرجاع الضمير إلى المعروض. والمستفاد من الشرح ما أثبتناه، حيث قال: «ولا نزاع في بداهة بعض الماهيات، فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب.» (٤٥/١).
٩ أي قد يعرَّف تعريفًا لفظيًا، لا حدّيًا أو رسميًا. راجع الشرح ٤٥/١.
١٠ أي لا لإفادة تصورِ الحقيقة.
١١ م (غ): الدليل أو التَنبيه.
١٢ س: المبحث.
١٣ ج: ثم الوجود.
١٤ م (غ):الموجودات.
١٥ في الواجب والممكن جميعًا. راجع الشرح، ٤٦/١. | قوله «وهي» أي: والوجودات.
١٦ م (غ): تنبيه. | وإنما قال ينبه، لأن رأيه أن القضيتين بديهيتان، فلا يحتاجان إلى استدلال: «والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات.» (الشرح، ٤٦/١). ولهذا سيضعِّف استدلالات الفلاسفة على عدم كون الوجود زائدا على الماهية في الواجب، كما يضعّف ما ذكره المتكلمون معارضةً لأدلة الفلاسفة، وهذا لا يعني أنه على تشكيك بين الطائفتين.
١٧ أي على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات.
١٨ من كونه واجبًا أو ممكنًا، جوهرا أو عرضًا، ونحو ذلك. راجع الشرح، ٤٦/١.
١٩ عطف على قوله «الجزم»، كما يعطف عليه ما يلي من الألفاظ: «وتمام»، «والقطع».
٢٠ م: توقفا، (غ: توقفنا؟ نوقضا؟) | أي فإن نوقض الوجهان المذكوران —من الجزم وصحة التقسيم— بالماهيات والتشخصيات، حيث أنه ليس شيء منهما مشتركًا بين الكل، مع جريان الجزم وصحة التقسيم فيهما كما في الوجود. راجع الشرح، ٤٦/١.

[Ayrıca] hakikatin olmaması anlamında da olsa yokluk anlamının birliğine kesin olarak hükmedilir. Çünkü farklılık ancak [atın yokluğu arslanın yokluğu gibi] izafetlerde söz konusudur. [Bunlar ise ancak yokluğun mukâbili olan varlığın, mevcutlar arasında ortak bir mefhum olmasıyla mümkündür]. İkincisine ise [şöyle dikkat çekilir]: [i] Varlık mâhiyetten olumsuzlanabilir. [ii] Varlığın mâhiyete yüklenmesi anlamlıdır. [iii] Mâhiyetin varlığı öğrenilebilir. [iiii] Varlık anlamı ortaktır mâhiyet ise değildir. [iiiii] Varlığın akledilmesi mâhiyetin akledilmesinden ayrışabilir.

Filozoflar varlığın Vâcip'te, [mâhiyete] zâit olmasını kabul etmemişlerdir. Çünkü [Vâcip] eğer mâhiyeti ile var olsaydı, [1] onun mâhiyetinin hem kâbil hem fâil olması[1] ve [2] mâhiyetin varlıkta varlığı öncelemesi gerekirdi. Çünkü illet ma'lûlü zorunlu olarak önceler. [3] [Yine] varlığın kendinde [illete] ihtiyacı bakımından [Vâcip'ten] zevâli mümkün olurdu.

Birinciye, lâzımın [yani bir şeyin hem fâil hem de kabil olmasının] bâtıl oluşunun meniyle, diğer ikisine ise, gerekliliğin meniyle cevap verilmiştir. Çünkü bazen önceleme varlıkla olmaz. Örneğin üçün tekliği öncelemesi ve mümkünün mâhiyetinin varlığını öncelemesi böyledir. [Yine] mâhiyetin lâzımı olmasından dolayı muhtaç olanın zevâli zorunlu olarak imkânsız olabilir.

Denirse ki: Varlık verenin varlıkta önce olması zorunludur. Çünkü akıl bir şeyi varlık açısından düşünmezse, onun varlık veren olduğunu da düşünemez. Varlığı kabul eden böyle değildir. Çünkü varlığı kabul edenin varlıktan ayrı düşünülmesi kaçınılmazdır.

Deriz ki: Bu men edilmiştir. Çünkü burada varlık vermenin anlamı ancak zâtının varlığı gerektirmesidir. [Zâtın varlığı] varlık bakımından öncelememesi zorunludur.

Denirse ki: Bu durumda [Vâcibin] varlığı ma'lûl, dolayısıyla mümkün olur.

Deriz ki: [Vâcibin] varlığı zâtındandır dolayısıyla vâciptir. Çünkü varlığın vâcip olmasının anlamı [varlığın] zâtın gereği olmasıdır.

Bu görüşe [yani Vâcibin varlığının mâhiyetine zâit olmadığına kelâmcılar tarafından] çeşitli yönlerden muâraza edilmiştir:

---

1 Hakkında varlığın varsayılabilmesi bakımından Vâcibin mâhiyeti kâbil olurken varlığı gerektirmesi bakımından ise fâil olur. Filozoflar sudûr anlayışının etkisiyle hakiki birin iki esere kaynaklık etmesini imkânsız gördükleri için Vâcibin mâhiyetinin hem kâbil hem de fâil olmasına karşı çıkmışlardır.

والقطعُ باتّحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفعِ الحقيقة، إذ لا تَغايُرَ إلّا[١] بالإضافة. وعلى الثاني[٢] صحّةُ سلبِه عنها،[٣] وإفادةُ حمله عليها، واكتسابُ ثبوته لها، واتّحادُ مفهومه دونها، وانفكاكُ تعقّله عنها.

ومَنعَت الفلاسفة زيادتَه في الواجب، إذ لو قام بماهيتِه لزم كونُها قابلًا وفاعلًا، ٥ وتقدّمُها[٤] بالوجود على الوجود ضرورةَ تقدّمِ العلّة على المعلول، وجوازُ زوال الوجود نظرًا إلى احتياجه في نفسه.

وأجيب عن الأوّل بمنع بطلان اللازم، وعن الأخيرَين بمنع الملازمة؛ إذ التقدّمُ قد لا يكون بالوجود كالثلاثةِ للفردية وماهيةِ الممكن لوجوده، والمحتاجُ قد يمتنع زواله ضرورةَ كونِه مقتضَى الماهية.

١٠ فإن قيل: تقدُّم المفيد للوجود بالوجود ضروريٌّ إذ العقل ما لم يَلْحَظ للشيء وجودًا / [١٢أ] لم يمكنه تعقّلُ كونه مفيدًا لوجودٍ،[٥] بخلاف المستفيد؛[٦] فإنه لا بدّ أن يُلْحَظ خاليًا عن الوجود.

قلنا: ممنوع؛ إذ لا معنى للإفادة ههنا إلّا اقتضاءُ الوجود لذاته، وعدمُ تقدّمِه بالوجود ضروريٌّ.

١٥ فإن قيل: فيكون وجوده معلولًا، فيمكن.

قلنا: لذاته،[٧] فيجب؛ إذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضَى الذاتِ.

وعورضَت بوجوه:[٨]

---

١ ل – إلا.
٢ أي: ويتبِه على الثاني، أي على زيادة الوجود في الماهية. راجع الشرح، ١/٤٦-٤٧.
٣ أي صحة سلب الوجود عن الماهية.
٤ م: أو تقدمها. | أي لزم تقدمها؛ عطف على قوله «كونها»، كما يعطف عليه ما يلي من قوله «وجواز».
٥ م: مفيد الوجود.
٦ أي القابل للوجود، راجع الشرح، ١/٤٨.
٧ أي وجوده معلول لذاته.
٨ شروعٌ في سرد أدلة المتكلمين –ضد الفلاسفة– على زيادة وجود الواجب على ماهيته. راجع الشرح، ١/٤٨.

1. Eğer Vâcibin varlığı mâhiyetiyle birlikte olmasa bu durumda varlığın mâhiyetsiz olması ya varlığın zâtından kaynaklanır ki bu durumda tüm varlıklar böyle olur [dolayısıyla vâcipler birden fazla olur]. Ya da başkasından kaynaklanır ki bu durumda [Vâcip vücûbunda başkasına] ihtiyaç duyar.

2. [Yine] bu durumda mümkünlerin ilkesi/kaynağı ya sadece varlıktır ki bu takdirde bir şey hem kendisinin hem de illetlerinin ilkesi olur. Ya [mâhiyetten] ayrışmakla birlikte varlıktır ki bu takdirde ilke [yani Vâcip] bileşik olur. Ya da ayrışma şartıyla varlıktır ki bu takdirde [her varlık] her şeyin ilkesi olur. Eserinin geri kalması ise zâtından değil, o şartın var olmamasından kaynaklanır.[1]

3. Vâcip mümkünler ile varlık bakımından ortaktır, hakikat bakımından farklıdır. Dolayısıyla [varlık ve mâhiyeti] ayrı olmuş olur.[2]

4. Eğer Vâcip sadece [dışta] bulunuş (kevn) olsaydı [vâcipler] çoğalırdı. Eğer dışta bulunuş ile beraber [mâhiyetten] ayrı olma olsaydı, bileşik olurdu. Eğer dışta bulunuş ile beraber [mâhiyetten] ayrı olma şartı olsaydı [vâcip olmak için bu şarta] ihtiyaç duyardı. Yok eğer [Vâcip] dışta bulunuştan başka bir şey olsa bu durumda, [Vâcibin] dışta bulunmaksızın olması imkânsızdır. Eğer dışta bulunuş ile beraber olsa, dışta bulunuşun Vâcibe dâhil olması imkânsız olduğu için zorunlu olarak [dışta bulunuş yani varlık Vâcibin hakikatine] zâit olur.

5. Vâcibin aksine varlık zorunlu olarak bilinir.

Bu itirazlara şöyle cevap verilmiştir: [Vâcibin] mutlak varlığının [mâhiyete] zâit olduğunda tartışma yoktur. Tartışılan husus [Vâcibin] özel varlığının [yani Vâcibin hakikatinin] mâhiyetine zâit olmasıdır. Zikredilen deliller ise buna delâlet etmez.

Denirse ki: Varlık türsel bir tabiat olup lâzımları [varlıktan varlığa] değişiklik göstermez.

---

1 Bu takdirde ise Vâcibin varlığının mümkünlerin varlığına eşitleneceği açıktır.

2 Ortak olduğu yön ortak olmadığı yönden farklıdır. Ortak olduğu yön varlık; farklı olduğu yön hakikat olduğuna göre Vâcibin hakikati yani mâhiyeti varlığından ayrı olmuş olur.

الأوّل: لـو لـم يكـن وجـود الواجـب مقارنًـا لماهيتـه[١] فتَجـرُّده إمّـا لذاتـه فيعـمّ الـكلَّ،[٢] أو لغيـره فيحتـاج الواجـبُ.[٣]

الثانـي: مَبـدأ الممكنـات حينئـذ[٤] إمّـا الوجـود وحـدَه فيكـون الشـيء مَبدئًـا لنفسـه ولِعِلَلـه، وإمّـا مـع التجـرّد شـطرًا فيتركّـب الواجـب، أو[٥] شـرطًا فيكـون[٦] مَبـدأً لـكلّ شـيء ويتخلّـف عنـه الأثـر لفقـد شـرطه لا لذاتـه. ٥

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة، فيتغايران.

الرابع: الواجب إن كان مجرَّدَ الكون تعدَّدَ، أو مع التجرّد تركَّب، أو بشرطه[٧] افتقـرَ؛ وإن كان غيـرَه فـإن كان بـدون الكـون فمحـال، وإن كان معـه فزائـد، ضـرورةَ امتنـاع كونـه داخـلا.

١٠ الخامس: الوجود معلوم ضرورةً بخلاف الواجب. / [١٢ب]

وأجيـب[٨] بأنّـه لا نـزاع[٩] فـي زيـادة الوجـود المطلـقِ، بـل الخـاصِّ،[١٠] ومـا ذُكـر لا يـدلّ عليـه.

فإن قيل:[١١] الوجود طبيعةٌ نوعيّة فلا تختلف لوازمُها.[١٢]

---

١ س: لماهيةٍ.
٢ ج: فيعم به الكُلُّ. | أي فيلزم أن يكون كلّ وجود كذلك، أي مجردًا، فيتعدد الواجب. راجع الشرح، ٤٨/١.
٣ م: إلى الواجب.
٤ ج – حينئذ.
٥ ل: و.
٦ أي فيكون الشيء. قال في الشرح: «وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود، إلا أن الحكم تخلّف عنه لانتفاء شرط المبدئية، ومعلوم أن كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية.»
٧ ج س: بشرط.
٨ هذا جواب إجمالي يتوجه إلى كل واحد من أدلة المتكلمين. راجع الشرح، ٤٩/١.
٩ ل: وأجيب بأن النزاع ليس.
١٠ وفي هامش ج: أي بل النزاع في زيادة الوجود الخاص.
١١ وهذا اعتراض للإمام على الفلاسفة. راجع الشرح، ٤٩/١.
١٢ «بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر؛ ... فالوجود إن اقتضى العروضَ أو اللاعروضَ لم يختلف ذلك في الواجب والممكن...» (الشرح، ٤٩/١).

Deriz ki: Varlığın türsel bir tabiat olması men edilmiştir. Aksine varlıklar hakikat bakımından farklıdırlar. Kimisi için zorunlu olan kimisi için imkânsızdır. Örneğin ışıklar böyledir.[1] Mutlak varlık, varlıklara zâtî olmayan bir lâzım şeklinde ya eşit anlamlı (mütevâtı') ya da dereceli anlamdaş (müşekkek) olarak yüklenir. Doğrusu dereceli anlamdaş olmasıdır. Çünkü varlığın Vâcip'te bulunuşu daha layık, daha güçlü ve daha öncedir. Dolayısıyla varlık, [varlık mefhumu altındaki fertlere] zâittir. Fakat bu, [varlık mefhumu altındaki fertlerin] mâhiyetlerine zâit olmasını gerektirmez.

Denirse ki: [Varlık türsel bir tabiat olmazsa] varlıklar birbirinden ayrı olmuş olurlar.

Deriz ki: Birbirlerine doğru olarak yüklenmeme anlamında bu, imkânsız değildir. Fakat dışta bulunma mefhumunda ortak olmama anlamında ise gerekli değildir. Örneğin yürüme anlamının fertleri böyledir.[2]

Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'ye göre bir şeyin varlığı o şeyin kendisidir. Varlık mefhumundaki ortaklık ise lafzîdir. Çünkü [1] varlık mâhiyete zâit olduğunda ya ma'dûmla bulunur ki bu durumda çelişki ortaya çıkar. Ya var olanla bulunur ki bu durumda kısır döngü oluşur. Ya da başka bir varlıkla bulunur ki bu durumda ise teselsül meydana gelir. [2] Aynı şekilde o [yani varlığın mâhiyete zâit olması durumunda varlık] ya ma'dûmdur ki bu durumda çelişiğiyle nitelenmiş ve varlığı olmayan bir şey bir mahalde var olmuş olur. Ya da var olandır ki bu durumda teselsül meydana gelir.

Birincisine şöyle cevap verilmiştir: Varlık mâhiyet olması bakımından mâhiyetle bulunur.

Denirse ki: Varlık var olmayanla bulunmuş olur. Bu ise çelişki bakımımdan daha belirgindir.

Deriz ki: Doğrusu varlık var olmayanla değil; kendisinde varlık ve yokluğa itibar edilmeyen bununla beraber bu ikisinden [dış dünyada] ayrı olamayan mâhiyetle kaim olmuş olur.

---

1 Güneş ışığı, ay ışığı ve mum ışığından her biri ışık mefhumu altında bulunsa da birbirlerinden hakikat bakımından farklılık arz ederler. Örneğin tavuk karası hastalığı bulunan bir kimse ancak güneş ışığında görebilir. Dolayısıyla varlık mefhumu altındaki fertler birbirlerinden hakikat bakımından farklı olabilirler.

2 İnsanların ve hayvanların her biri "yürüyen" mefhumunun fertleri olmakta ortaktır. Fakat bu fertlerden hiçbiri diğerine doğru olarak yüklenemez, biri diğeridir denemez.

قلنا[١]: ممنوع، بل الوجودات متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض، كالأنوار، ويقع المطلق عليها[٢] وقوعَ لازمٍ غيرِ ذاتيٍّ، متواطئًا أو مشكِّكا وهو[٣] الحقّ لكونه[٤] في الواجب أولى وأشدَّ وأقدمَ،[٥] فيزيد عليها[٦] ولا يستلزم زيادتَها على ماهياتها.[٧]

٥ فإن قيل فتتباين[٨] الوجودات.

قلنا: بمعنى عدم التصادق غيرُ مُحال، وبمعنى عدم التشارك في مفهوم الكونِ غيرُ لازم، كأفراد الماشي.[٩]

وذهب الشيخ[١٠] إلى أن وجود كل شيء عينُه والاشتراك لفظيٌّ، لأنه [١] لو زاد فقيامه إما بالمعدوم فيتناقض، أو بالموجود به[١١] فيدور، أو بوجودٍ آخر فيتسلسل.

١٠ [٢] وأيضا فهو إما معدوم فيتّصف بنقيضه ويتحقق في المحلّ ما لا تحقُّقَ له، أو موجود فيتسلسل.

وأجيب عن الأول بأنّ قيامه بالماهية من حيث هي.[١٢]

فإن قيل: فيقوم باللاوجود[١٣] وهو أظهر في التناقض.

قلنا: بل بما لا يعتبر فيه الوجود والعدم / [١٣أ] وإن لم ينفكّ عن أحدهما.[١٤]

---

١ ل: قلت.
٢ أي ويقع الوجود المطلق على الوجودات الخاصة.
٣ أي الوقوع بالتشكيك.
٤ أي الوجود.
٥ أي من الوجود في الممكن. قال في الشرح: «...الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، لأنه (أي الوجود) في العلة أقدم منه (أي من الوجود) في المعلول، وفي الجوهر أولى منه في العرض... بل هو في الواجب أقدم وأولى وأشد منه في الممكن.» (الشرح، ١/٤٩).
٦ أي فيزيد الوجود المطلق على الوجودات الخاصة.
٧ ل: ماهيتها.
٨ ج: قد تتباين.
٩ قال في الشرح: «كأفراد الماشي من أنوع الحيوانات وأشخاصِها، [تشترك] في مفهوم الماشي من غير تصادق [بينها].» الشرح، ١/٥٠؛ فالعبارة من (فل [ورق ٢٤ب])؛ وعبارة (م غ) فيما بين القوسين: «يشترك» و»بينهما».
١٠ المراد أبو الحسن الأشعري، كما أشير في هامش ج. ولم يشر في الشرح في هذا المقام إلى اسم الشيخ رغم أنه فصل تقرير الوجوه، قائلاً: «احتج القائلون بكون الوجود نفسَ الماهية في الواجب والممكناتِ جميعًا بوجوهٍ، أحدها...» (١/٥٠-٥١)؛ وكان قد ذكر مذهبه إجمالًا بتصريح اسمه في أول المبحث الثاني (١/٤٥-٤٦).
١١ م (غ): بالموجودية.
١٢ أي لا بالماهية المعدومة أو الموجودة ليلزم التناقض أو الدور والتسلسل.
١٣ س ل م (غ): باللاموجود؛ وعبارة الشرح يوافق ما أثبتناه. (م ١/٥١، سطر ٢٣=٢٦؛ غ، ورق ٢١أ؛ فل، ورق ٢٥أ).
١٤ أي في الخارج.

Denirse ki: Mâhiyet varlık ve yokluktan biriyle birlikte olduğu vakit [çelişki, kısır döngü ve teselsül gibi] kaçınılan şey tekrar meydana gelir.

Deriz ki: Varlığın mâhiyetle kâim olması aklendir. Dolayısıyla varlığı dikkate alınmadan mâhiyetin akılda meydana gelmesi yeterli olur. Mâhiyetin varlığına itibâr edilse bile itibârîlerde teselsül olmaz.

İkincisine şöyle cevap verilmiştir: Varlığın varlığı kendisidir. Tartışılan ise başkası olmasıdır. Bunun tahkîki şöyledir: Varlıkla şeyler dış dünyada var olurlar. Varlığın dış dünyada var olması da kendisiyle olur. Bu öncelik ve sonralıkla birlikte zamanın durumu gibidir. [Yani zamanın parçaları arasındaki öncelik ve sonralık başka bir şeyle değil yine zamanın kendisiyledir]. Ayrıca varlığın ma'dûm oluşunda da imkânsızlık yoktur. [Çünkü varlığın çelişiği ma'dûm değildir. Varlığın çelişiği varlığın olmaması (lâ vücûd) ve yokluktur (adem). Dolayısıyla bir şey çelişiğiyle vasıflanmış olmaz].

Eğer dersen: Açıktır ki, örneğin varlık mefhumu insan mefhumu değildir. Aynı şekilde varlık lafzı ve bu lafzın diğer dillerdeki mürâdifleri sınırsız denecek ölçüdeki manaları ifade için vaz' edilmiş ortak lafızlar da değildir. Yine iki grubun delillendirmeleri göstermektedir ki tartışma dışta var olma (kevn) manasındaki varlıkla ilgilidir. Yoksa varlık lafzının dışta var olma anlamında kullanıldığı gibi zât içinde kullanılmasından -ki zât mefhumu da ortak bir mefhumdur- kaynaklanıyor değildir. O hâlde bu ihtilaf neden var?

Derim ki: Cumhurun delillerinin içeriği, varlık mefhumunun varlıkla nitelenen mâhiyet mefhumu olmadığı şeklindedir. Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin delillerinin içeriği ise "Varlık ve mâhiyet mefhumlarının beyazlıkla cisim gibi, birinin diğeriyle kâim olduğu birbirinden ayrışmış iki hüviyeti yoktur." şeklindedir. Aklın, varlık olmaksızın mâhiyeti veya mâhiyet olmaksızın varlığı düşünmesi manasında varlığın mâhiyete zihnen zâit olmasında ihtilaf yoktur. Ancak [beyaz cisimdeki] cisim ve beyazda olduğu gibi [biri diğeriyle kâim olsa da herbiri diğerinden ayrı olan] kabul eden ve kabul edilenin bir araya geleceği ölçüde mâhiyetin hariçte var olması ve ona ilişen varlık şeklinde isimlendirilen şeyin olması ise dış dünyada söz konusu değildir. Meselenin [bu şekilde] özünün ortaya konulmasıyla (tahrîr) herhangi bir ihtilaf kalmaz ve varlığın anlam olarak ortaklığını lafzî görmenin mükâbere olduğu ortaya çıkar.

فإن قيل: فيقارن[١] أحدَهما ويعود[٢] المحذور.

قلنا: القيام ههنا[٣] عقليٌّ فيكفي حصولها[٤] في العقل من غير اعتباره،[٥] وإن اعتُبِر فلا تسلسلَ في الاعتباريات.[٦]

وعن الثاني بأنّ وجود الوجود عينُه،[٧] وإنما النزاع في غيره. وتحقيقه[٨] أن ٥ بالوجود تتحقَّقُ الأشياءُ، فيكون تحقُّقه بنفسه، كحال الزمان مع التقدّم والتأخّر. على أنه لا استحالة في كونه معدومًا.[٩]

فإن قلت: لا خفاء في أَنْ ليس مفهومُ الوجود مفهومَ الإنسان مثلاً، وليس لفظُ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعًا بالاشتراك لمعانٍ لا تكاد تتناهى، واحتجاجُ الفريقين يشهد بأنّ النزاع في الوجود بمعنى الكون وليس[١٠] ناشئًا عن ١٠ أنّ الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات، على أنّ مفهوم الذات أيضا معنى مشتركٌ، فما وجه هذا الاختلاف؟

قلت: مضمون أدلّةِ الجمهور أنْ ليس مفهومُ الوجود مفهومَ الماهية المتصفة به، وأدلّةِ الشيخ أنْ ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالجسم مع البياض، فلا خلاف في أنّ الوجود زائد ذهنًا / [١٣ب] بمعنى أنّ للعقل أن ١٥ يلاحِظ الماهية دون الوجود وبالعكس، لا عينًا بأن يكون للماهية تحققٌ ولعارضها المسمَّى بالوجود تحققٌ آخرُ حتى يجتمعا اجتماعَ القابل والمقبول، كالجسم والبياض. فعند التحرير لا يبقى نزاع، ويظهر أنّ جعلَ الاشتراك لفظيًّا مكابرةٌ.

---

١ م (غ): فيتقارن.
٢ م (غ): فيعود.
٣ م (غ): بها.
٤ أي حصول الماهية (ج).
٥ أي من غير اعتبار الحصول، أي الوجود.
٦ س ل م (غ): الاعتبارات.
٧ أي نختار أن الوجود موجود، وأن وجوده عينه، وليس زائدًا عليه ليلزم التسلسل. راجع الشرح، ٥١/١.
٨ ل – وتحقيقه، صح هامش.
٩ «ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدمُ واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود. فغاية الأمر أنه يلزم أن الوجود ليس بذي وجود كما أن السواد ليس بذي سواد، والأمر كذلك.» (الشرح، ٥٢/١).
١٠ أي النزاع (ج).

Ayrıca [bu ihtilaf] zihnî varlıktan [yani zihnî varlığı kabul edip etmemeden] türememiştir[1]. Ancak zihnî varlığı kabul eden, varlığın mâhiyete akılda zâit olduğunu söyleyebilir. Zihnî varlığı kabul etmeyen ise bu ayrımın aklen ve düşüncede olduğunu söyler. Zihnî varlığı kabul etmeyen diğer tümel mefhumlarda özellikle de tümel olumsuz mefhumlarda olduğu gibi aklî farklılığı ve anlam olarak ortaklığı reddetmez. Onlara göre düşünme dış dünyada sabit olmayı gerektirmez. Bunun içindir ki zihnî varlığı kabul etmeyen cumhur arasında "Varlık anlam olarak ortak zihnen [de mâhiyete] zaittir." ifadesi yaygındır.

Bu mümkünde böyledir. Vâcibe gelince, bize göre Vâcibin özel varlığına mümkünlerde olduğu gibi zihnen zâit bir hakikati vardır. Filozoflara göre ise Vâcibin hakikati, diğer var olanlardan hakikat bakımından ayrı olan ve "sırf varlık" (vücûd-ı baht) ve "başka bir şey olmama şartıyla varlık" (bi şarti la) şeklinde ifade edilen kendiyle kâim özel varlıktır. Çünkü mâhiyetin varlıkla birlikte olmasında [Vâcip için] bileşiklik ve [başkasına] ihtiyaç duyma şaibesi vardır. Fakat mutlak varlıkla birlikte özel varlık böyle değildir. Çünkü özel varlık, kendi zâtıyla kâim olan ve kendisiyle tahakkuk eden özel bir var oluştur. [Bu var oluş ise] ne mutlak varlığa ne de başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Mutlak varlığın özel varlıkta sabit olması hâricî lâzımla sabit olmadır. Özel varlığı kâim kılıcı değildir. Bu durum varlık dışında başka bir şeyde tasavvur edilemez. Çünkü [varlıktan başkasının] hariçte var olma bakımından varlığa ihtiyaç duyması zorunludur. Bunun bina edildiği şey şudur: Varlıklar zâtları itibariyle özelleşir ve çoğalırken kendilerine ilişen var oluş (kevn) mefhumunda ortaktırlar. Örneğin kandilin ışığıyla Güneş'in ışığı ve karın beyazlığıyla fildişinin beyazlığı [hakikatleri ve lâzımları bakımından birbirinden farklıdır. Ancak kendilerine ilişen ışık olma ve beyazlık da ortak olma bakımından] böyledirler. Fakat bütün var olanların varlıkları için özel bir isim olmadığından özelliğin ve çokluğun karların beyazlıklarında olduğu gibi sadece mahallere izâfetten kaynaklandığı düşünülmüştür.[2]

Eğer dersen: Mutlak varlık özel varlıklara ilişse bu durumda genel arazlarda olduğu gibi özel varlıkların her birinde var olma (kevn) mefhumundan bir hisse olmuş olur. Var olma mefhumundaki bu hissse ise mümkünlerde olduğu gibi Vâcibin hakikatine de zâit olur.

1 Bu ifade söz konusu tartışmanın zihnî varlık hususundaki farklı tutumlardan kaynaklandığını iddia eden Îcî'ye cevaptır. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 53.

2 Teftazânî bu görüşün Tûsî'nin özetlediği üzere Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığını söylemektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 53.

ولا يتفرّع على الوجود الذهنيّ سِوى أنّ للمثبت أن يقول زائدٌ في العقل وعلى النافي أن يقول عقلاً أو في التعقل، وليس له[١] نفيُ التغايرِ العقليّ والاشتراكِ المعنويّ كما في سائر المفهومات الكليةِ سيما المنفيةَ، فإن التعقل عندهم لا يقتضي الثبوت، ولهذا[٢] جَرَت كلمة الجمهور منهم[٣] على أنه مشترك معنىً زائد ذهنًا.

٥ هذا في الممكن. وأما في الواجب: فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجودُها الخاصّ ذهنًا[٤] كما في الممكنات،[٥] وعند الفلاسفة حقيقتُه الوجودُ الخاصُّ القائمُ بالذات المخالفُ بالحقيقة لسائر الوجودات المعبَّرُ عنه بالوجود البَحْت والوجودِ بشرطِ لا، إذ في الماهية مع الوجود شائبةُ التركيب والاحتياجِ، ولا كذلك الوجودُ الخاصّ مع المطلق، فإنه كونٌ خاصّ متحقِّق بنفسه قائم بذاته غنيٌّ في التحقق

١٠ عن المطلق وغيرِه. وإنما يقع المطلق عليه وقوعَ لازمٍ خارجيٍّ / [١٤أ] غيرِ مقوّم، ولا يتصور هذا في غير الوجود، لأن احتياجه[٦] في التحقق إلى الوجود ضروريّ، ومبنى هذا على أنّ الوجودات متخصِّصة متكثِّرة بأنفسها مشتركة في عارض هو مفهوم الكون، كنور الشمس والسراج، وبياضِ الثلج والعاج، لكن لـمّا لم يكن لها[٧] أسامٍ مخصوصةٌ تُوهِّم أنّ تَخصُّصها وتَكثُّرها بمجرّد الإضافة إلى الـمَحالِّ،

١٥ كما في بياضات الثلوج.

فإن قلت: لو كان المطلق عارضًا لها لكان في كل منها حصةٌ من مفهوم الكون كما هو شأن الأعراض العامة،[٨] فتكون الحصة من مفهوم الكون[٩] زائدًا على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات،

---

١ أي للنافي (ج).
٢ أي لما ذكر من أنه ليس للنافي أن ينفي التغاير العقلي (ج).
٣ م: بينهم.
٤ ل – هذا في الممكن وأما في الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص ذهنا، صح هامش.
٥ ج – وأما في الواجب فعندنا له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص ذهنا كما في الممكنات، صح هامش.
٦ أي احتياج غير الوجود (ج).
٧ أي للوجودات.
٨ ج: القائمة، وفي الهامش: العامة، نخ.
٩ ج – كما هو شأن الأعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون، صح هامش.

Bu ise ilişen ve ilişilen şeklinde Vâcip'te iki varlığın olmasını gerektirirken mümkünde ise iki varlık ve bir mâhiyeti gerektirir. Buna göre karda da iki beyazlığın olması gerekir. Bu da aklın ve duyuların yalanladığı bir durumdur.[1]

5 Derim ki: Var oluş mefhumundan bir hissenin Vâcibin hakikati olan özel varlığa zâit olduğu onlar için tartışma konusu değildir. Çünkü var oluş (kevn) mefhumuyla var oluş mefhumunun hisseleri arasında sadece izâfet itibâriyla fark vardır. Asıl tartışma Vâcibin mâhiyetinin bulunması ve bu mâhiyete, özel varlığının aklen zâit ve sabit olmasındadır.

10 Varlığın dereceli anlamdaş (müşekkek) olduğunu kabul edince, özel varlıkların, var oluş mefhumundan farklı oluşu zorunlu olur. Fakat bu dış dünyada değil aklendir. Çünkü konu ve yüklemin zât bakımından bir olması[nın zorunlu oluşu] açıklanmıştı. Ayrıca genel mefhumdan hisseler dış dünyada varlıkları olmayan aklî sûretlerdir. Dolayısıyla ne mümkünün 15 iki varlığı olması ne de beyazda iki beyazlık gereklidir.

Sözde filozoflardan (mütefelsife) ve mutasavvıflardan bir grub özel varlığın mutlak varlıkla birlikte bulunmasında aynı şekilde bileşik olma ve ihtiyaç şaibesi olduğunu düşünmüşler ve şu görüşü benimsemişlerdir: Vâcibin hakikati mutlak varlıktan ibarettir. Mutlak varlık ise parçalarla 20 çoğalan tümel bir mana değildir. Şahıs olarak birdir ve kendisi olan bir varlıkla vardır. Var olanlardaki çoğalma ise izâfetler vasıtasıyladır. "Vâcip var olandır." sözümüzün manası, Vâcibin, varlığın kendisi olmasıdır. "Mümkün var olandır." sözümüzün manası ise mümkün varlık sahibidir yani Vâcibe nispeti vardır anlamındadır. [Bu kimseler] filozofların "Vâcib 25 sırf varlıktır." (vücûd-ı baht) ve "Bir şey olmama şartıyla varlıktır." (vücûd bişarti la) ifadelerinin bu [görüşlerine] işaret olduğunu iddia etmişlerdir. Yine filozofların "Varlık sırf hayırdır." ve "Varlığın zıddı, misli, cinsi ve faslı düşünülemez." sözleri de onlara göre böyledir.

---

1 Bu itiraz Râzî'ye aittir. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 54.

ويلزم فيه وجودان: عارض ومعروض،[١] وفي الممكن وجودان وماهية، وعلى هذا ففي[٢] الثلج بياضان، وهذا مما يكذِّبه العقل والحس.

قلت: لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاصِّ الذي هو حقيقة الواجب، إذ لا فرقَ بين مفهوم الكون[٣] والحِصَصِ منه إلا بمجرد اعتبار الإضافة، وإنما[٤] نزاعهم في أن تكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاصُّ في العقل.[٥]

وبعد القول بالتشكيك فمغايرة الوجودات للحِصَص[٦] من مفهوم الكون ضروريٌّ، لكن[٧] بحسب العقل دون الخارج، لما تقرّر / [١٤ب] من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات، على أن الحصص من مفهوم العام صورٌ عقلية لا تحقّقَ لها في الأعيان، فلا يلزم في الممكن[٨] وجودان ولا في الأبيض بياضان.

ثم إن جمْعًا من المتفلسفة والمتصوِّفة تَوهّموا أنّ في الوجود الخاصّ مع المطلق أيضًا شائبةَ التركيب والاحتياجِ فذهبوا إلى أنّ حقيقة الواجب هو مطلق الوجود،[٩] وأنه ليس معنىً كلّيًّا يتكثّر إلى الجزئيات، بل واحد بالشخص موجود بوجودٍ هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات، ومعنى قولنا "الواجب موجود" أنه الوجود، و"الممكن موجود" أنه ذو الوجود، بمعنى أنّ له نسبة إلى الواجب. وادَّعَوا أنّ قول الحكماء: "هو الوجود البَحْت وبشرطِ لا" رمزٌ إلى ذلك، وكذا قولهم: "الوجود خيرٌ محضٌ لا يُعقل له ضدٌّ ولا مِثل ولا جنس[١٠] ولا فصلٌ."

---

١ ل م: معروض وعارض.
٢ ل: في.
٣ ج – على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب إذ لا فرق بين مفهوم الكون، صح هامش.
٤ ل: إنما.
٥ م (غ): التعقل؛ س م (غ) + وثبوته.
٦ م: المخصص؛ (غ: المحصص).
٧ ج – لكن.
٨ م: للممكن.
٩ ج: هو الوجود المطلق.
١٠ ج – ولا جنس، صح هامش.

Sen bilirsin ki bu [yani filozofların Vâcibin hakikatinin sırf varlık olduğunu kabul etmiş olması] filozofların mutlak varlığın aklî yüklemlerden olduğu ifadelerine aykırıdır. Zira [filozoflara göre aklî yüklemlerin] mahalle ihtiyaç duymaması ve dış dünyada mahalde var olması imkânsızdır. [Yine bu görüş filozofların] mutlak varlık ikinci akledilirlerdendir [şeklindeki ifadelerine de aykırıdır]. Zira dış dünyada varlık diye bir şey yoktur. İnsan vardır siyah vardır. [Yine bu görüş filozofların] varlık zorunlu-mümkün ve kadîm-hâdis kısımlarına ayrılır [şeklindeki görüşlerine de aykırıdır]. [Yine bu görüş filozofların] varlık şahıs, tür ve cins bakımından konularının çoğalmasıyla çoğalır [şeklindeki ifadelerine de aykırıdır]. [Yine bu görüş filozofların] varlık, varlıklar için dereceli anlamdaş olarak kullanılır [şeklindeki ifadelerine de aykırıdır]. Dolayısıyla bu görüşün esasları ve ayrıntılarıyla yanlışlık yönleri gizlenemeyecek kadar açık sayılamayacak kadar çoktur.

Varlığın durumu ne kadar da gariptir. [Düşünürler] varlığın kendisinden daha bilinir bir şey olmadığı hakkında ittifak ettikten sonra varlığın "tikel mi, tümel mi", "zorunlu mu, mümkün mü", "araz mı, ne araz ne de cevher mi", "mevcut mu dış dünyada gerçekliği olmayan itibârî mi, yoksa [mevcut ve mâ'dûmun] arası mı", "ferdleri mâhiyetlerinin aynısı mı, onlara zâit mi" ve "lafzî müşterek mi, eşit anlamlı (mütevâti) mı, yoksa dereceli anlamdaş (müşekkek) mı" olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Doğru yolu gösterecek olan Allah'tır.

Üçüncü Mebhas: [Varlığın Kısımları ve Zihnî Varlık]

Varlık [mefhumu] sırasıyla dış dünyadaki varlığı, zihnî varlığı, lafızdaki varlığı ve yazıdaki varlığı içerir. Birincisi [yani dış dünyadaki varlık] aslî olup bu varlıkla var olan, şeyin hakikati olur. İkincisi aslî olmayıp cisme nispetle gölge gibidir. Bu varlıkla var olan şeyin sûreti olur. Kalan iki varlık ise mecâzîdir. O ikisiyle var olan [lafızdaki varlıkta olduğu gibi] "şey"in ismi [yahut yazıdaki varlıkta olduğu gibi] "şey"in sûretinin ismi olur. Bunlardan her birinde sonra gelenin öncekine delâleti vardır. Ancak [bu üç delâletten] birincisi [yani zihnî varlığın dış dünyadaki varlığa delâleti] aklî olup bu delâlette [delâletin] iki tarafı için değişiklik söz konusu olmaz. Diğer iki delâlet ise vaz'î olup bu delâletlerden birincisinde [yani lafzın zihnî sûrete delâletinde] sadece delâlet eden tarafta değişiklik olur. İkinci delâlette [yani yazının lafza delâletinde] ise her iki tarafta da değişiklik olur.

وأنت خبير بأنّ هذا ينافي تصريحَهم بأنه[1] من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحلّ[2] وحصولِه فيه خارجًا، / [١٥أ] ومن[3] المعقولات الثانية إذ ليس في الأعيان ما هو وجود بل إنسان وسواد مثلا. وأنه ينقسم إلى الواجب والممكن، والقديم والحادث. وأنه يتكثّر بتكثّر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية. وأنه يقال على الوجودات بالتشكيك. ووجوه فسادِ هذا الرأي أصولاً وفروعًا أظهر من أن تَخفى[4] وأكثر من أن تُحصى.[5]

وما أعجب حالَ الوجود: أطبقوا على أنه بديهيٌّ لا أعرفَ منه، ثم اختلفوا في أنه جزئيٌّ أو كلّيّ، واجبٌ أو ممكن، عرضٌ أو لا عرض ولا جوهر، موجودٌ أو اعتباريّ لا تحقّق له في الأعيان أو واسطة، وأفراده عين الماهيات أو زائدة، ولفظه مشترك أو متواطئ أو مشكّك. والله الهادي.

البحث[6] الثالث

الوجود يتنازل[7] عينيًا، وذهنيًا، ولفظيًا، وخطّيًا. والأوّل متأصِّلٌ، يكون الموجود به حقيقةَ الشيء. والثاني غير متأصّلٍ بمنزلة الظلّ من الجسم، يكون الموجودُ به صورةَ الشيء. والأخيران[8] مَجازيان، يكون الموجود بهما اسمَ الشيء وصورةَ اسمِه. ولكلِّ لاحقٍ دلالةٌ على السابق، إلّا أن الأُولى[9] عقلية لا يختلف فيها الطرفان، والأخريان وضعيتان يختلف[10] في أولاهما الدالُّ فقط، وفي ثانيهتما[11] الطرفان جميعا.

١ أي الوجود المطلق (ج).
٢ أي عقلا (ج). راجع الشرح، ١/٥٥-٥٦.
٣ م: من. | معطوف على قوله «من المحمولات العقلية.»
٤ م: يخفى.
٥ م: يحصى. | قارن ما قاله في بحث الحلول والاتحاد (في آخر المبحث الثالث من الفصل الثاني من المقصد الخامس).
٦ س م (غ): البمحث.
٧ ج م (غ): يتناول. أثبتنا «يتنازل» لافادته الترتيب المصرح به في الشرح (١/٥٧).
٨ ج: والآخران.
٩ أي الدلالة الأولى، وهي دلالة اللاحق الأوّل، وهو الوجود الذهني.
١٠ ج – فيها الطرفان والأخريان وضعيتان يختلف، صح هامش.
١١ م: ثانيهما

Zihnî varlığın tahakkukuna şöyle delil getirilir: [1] İmkânsız şeyler gibi dış dünyada varlığı bulunmayan şeylerin, varlığı olmadığı için ispatı imkânsız olmasına rağmen biz bu şeyler hakkında olumlu hükümler verebiliyoruz. [2] Yine bazı tümel mefhumlar bulmaktayız ki tümelliğiyle bu mefhumların dış dünyada varlığı imkânsızdır. [3] Yine bazı hakiki önermeler bulmaktayız ki bunlarla ilgili hüküm sadece dış dünyada var olanla sınırlı değildir.

Şöyle itiraz edilmiştir: Olumlu hüküm vermek için konusunun akılda ayrışması yeterlidir. O da düşünme (taakkul) manasındadır. Bütün bunların vardığı nokta anlama ve düşünmenin akılda sabit olmayı gerektirmesidir. İşte tartışma noktası da burasıdır.[1]

Cevap: Düşünmenin ve ayrışmanın, düşünen (âkil) ve düşünülen (ma'kûl) arasında bir izâfeti gerektirmesi zorunludur. Sırf yokluğa ise izâfet düşünülemez. Aksine bir açıdan da olsa bir var olma (sübût) gereklidir. Bu var olma dış dünyada olmadığına göre zihindedir.

Denirse ki: [Dışta varlığı bulunmayan ma'kûllerin] Platon'un ideaları ve başkasının asılı misâlleri[2] gibi [zihinde değil de] kendi başına kâim olması yahut filozofların var olan şeylerin sûretlerinin faal akılla kâim olduğu görüşü gibi [bu ma'kûllerin] bazı soyutlarla kâim olması da mümkündür.

Deriz ki: Zorunlu olarak bilinmektedir ki imkânsızın hatta ma'dûmun özellikle de zât cinsinden olmayanları kendi başlarına kâim olmazlar. [Bunlar] hüviyetleriyle bazı soyutlarla da kâim olmazlar. Ancak sûretleriyle kâim olabilirler. Bunda ise düşünmenin sûretin var olmasını gerektirmesi cihetiyle iddia edilen [yani zihnî varlık] vardır. Yoksa [zihnî varlığın olması] akledilir şeylerde, ister aklın ürettiği isterse de aklın [faal akıl gibi] başka bir mahalden elde ettiği dış dünyadaki hüviyetle ayrışmadan başka bir ayrışmayı gerektirmesi cihetiyle değildir. Zira ayrışmanın akılda var olmayı gerektirmesi problemin başlangıcıdır.[3]

Zihnî varlığı kabul etmeyenlerin tutundukları deliller şunlardır: [1] Zihnin sıcaklık ve soğuklukla nitelenmesi ve [2] göklerin zihinde meydana gelmesinin imkânsız oluşu bedîhîdir. [3] Dış dünyada varlığı olmayan bir şey zihinde var olacak olsaydı dış dünyada da var olurdu. Bir şeyde var olanda var olan o şeyde vardır.

---

1 Tartışılan noktayla kastedilen bir vasfın bir şeyde var olması o şeyin kendinde varlığının bir parçası olup olmadığıdır.

2 Bu ifadelerle bazı filozofların ve mutasavvıfların kabul ettiği "misâl âlemi" düşüncesi kastedilmektedir.

3 Îcî'ye göre ma'kûllerin zihinde sûret ve mâhiyet bakımından ayrışması zihnî varlığın olmasını ifade eder. Teftâzânî'ye göre sadece akılda sûretlerin ayrışması zihnî varlığı ifade etmez. Ayrışan sûretlerin zihinde var olması durumunda ancak zihnî varlık söz konusu olabilir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 58.

ويستدلّ / [١٥ب] على تحقّق الذهني بأنّا نحكم إيجابًا على ما لا ثبوت له في الخارج، كالممتنعات، مع استحالة الإثبات لما لا ثبوت له، وبأنّا نجد من المفهومات ما هو كلّيّ يمتنع –لكلّيّته[١]– في الخارج، ومن القضايا حقيقيّةً لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج.

٥ واعترض بأنه يكفي في الإيجاب تميُّز الموضوع عند العقل، وهو معنى التعقُّل، فيرجع الكلُّ إلى أن الفهم والتعقل يقتضي الثبوت في العقل، وفيه النزاع.

والجواب: أن اقتضاء التعقّلِ والتميّزِ إضافةً[٢] بين العاقل والمعقول ضروريٌّ، ولا تُعقَل الإضافةُ إلى النفي الصرفِ، بل لا بدّ من ثبوتٍ مّا، وإذ ليس في الخارج ففي العقل.

١٠ فإن قيل: يجوز أن يقوم بنفسه، كالـمُثُل المجرَّدةِ لأفلاطونَ والمعلَّقةِ لغيره، أو ببعض المجرَّدات، كصور الكائنات بالعقل الفعّال[٣] عند الفلاسفة.

قلنا: معلوم بالضرورة أنّ الممتنع بل المعدومَ سيّما ما ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه، ولا ببعض المجرّدات بهويّته بل بصورته، وفيه المدّعَى من جهة استلزامه كون التعقّل بحصول الصورة، لا من جهة[٤] استلزامه أنّ للمعقولات نوعًا

١٥ من التميّز / [١٦أ] غيرَ التميّز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل أو لاحظه من محلٍّ[٥] آخر، لأنّ اقتضاء التميّز الثبوتَ في العقل أوّلُ المسألة.

تمسَّك المانعون بأنّ اتّصاف الذهن بالحرارة والبرودةِ وحصولَ السماوات فيه بديهيُّ الاستحالةِ، وبأنّه لو وُجد في الذهن ما لا تحقّقَ له في الخارج لوُجد فيه، لأنّ الموجود في الموجود في الشيء موجود فيه.[٦]

---

١ ل م: بكليته.
٢ س – إضافة، صح هامش. | إضافةً بالنصب مفعول لـ«اقتضاء».
٣ أي: كقيام صور الكائنات بالعقل الفعّال.
٤ هذا ردّ على عبارة الموافق. راجع الشرح، ٥٨/١.
٥ ج – من محل، صح هامش.
٦ ل – لأن الموجود في الموجود في الشيء موجود فيه؛ (وفي هامش ل بدون أي قيد: «لأن الموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج.»).

[Bu deliller] şöyle reddedilmiştir: Bunlar aslî varlıkta söz konusudur. [1] Sıcak sıcaklığın sûretinin değil hüviyetinin kâim olmasıdır. [2] İmkânsız olan göklerin sûretlerinin değil hüviyetlerinin zihinde meydana gelmesidir. [3] Zihinde meydana gelen ma'dûmun sûretidir. Dış dünyada olan ise zihnin hüviyetidir. [Bu ise] suyun bardakta bardağın da evde olmasından farklıdır.

Dördüncü Mebhas: [Ma'dûm Sabit midir? Mevcut ile Ma'dûm Arasında Orta Bir Durum (Vasıta) Var mıdır?]

Varlık, sabit olmayla eş anlamlıyken şey olmayla da (şeyiyyet) aynı mefhumu ifade eder. Yokluk (adem) ise nefiyle eş anlamlıdır. Ma'dûm sabit olmadığı gibi mevcutla ma'dûm arasında orta bir durum (vâsıta) da yoktur. [Ma'dûmun ve vasıtanın reddi hakkındaki] bu iki durumun birine veya her ikisine itiraz edilmiştir.

Denilmiştir ki: Bilinen (mâlum) ya sabit değildir ki [bu şekildeki bilinene] ma'dûm denir. Ya bilinen zâtı bakımından sabittir ki [bu şekildeki bilinene ise] mevcut denir. Ya da bilinen başkasına tabi olarak sabittir ki [bu şekildeki bilinene ise] hâl denir. Hâl ise mevcûdun sıfatı olup ne mevcut ne de ma'dûmdur. Bu şekilde ise [mevcutla ma'dûm arasında] orta bir durum gerçekleşmiş olur.[1]

Mu'tezile'nin çoğunluğu demiştir ki: Bilinenin dış dünyada varlığı bulunuyorsa mevcuttur; bulunmuyorsa ma'dûmdur. Eğer bilinenin kendinde tahakkuku varsa sabittir; yoksa menfîdir. [Buna göre] mevcut sabitten daha özel olurken menfî de ma'dûmdan daha özel olur. Dolayısıyla ma'dûm, mevcutla arasında orta bir durum olmaksızın sabit olabilir.

Bazı mu'tezilîler ise şöyle demiştir: Bilinenin dış dünyada varlığı bulunuyorsa, bu varlık ya müstakildir ki mevcuttur. Ya da bir şeye tabi olaraktır ki hâldir. Eğer bilinenin dış dünyada varlığı yoksa ma'dûmdur. Ma'dûmun zâtında tahakkuku varsa sabittir. Yoksa menfîdir. Dolayısıyla ma'dûm sabittir ve mevcutla arasında orta bir durum [yani hâl] vardır.

---

1 Bu paragrafta ifade edilen Ebû Hâşîm ve Bâkıllânî'nin görüşüdür. Cüveynî'nin ise önceki görüşüdür. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 59.

ورُدّ بأن ذلك في الوجود المتأصّل، فالحارّ ما يقوم به هويّةُ الحرارة لا صورتُها، والـمُحال حصول هويّاتِ السماوات في الذهن لا صورِها، والحاصلُ في الذهن صورةُ المعدوم وفي الخارج هويّةُ الذهن، بخلاف وجود الماء في الكوز والكوزِ في الدار.

٥ **البحث[١] الرابع**

الوجود يرادف الثبوتَ ويُسَاوِق[٢] الشيئيةَ، والعدمُ يرادف النفيَ؛ فلا المعدومُ ثابت،[٣] ولا بَيْنه وبين الموجود واسطة.[٤] وخولف في الأمرين إفرادًا وجمعًا.

فقيل: المعلوم إمّا لا ثبوت له وهو المعدوم، أو له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود، أو تبعًا لغيره وهو الحالُ؛ فهو[٥] صفةٌ لموجودٍ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، فتتحقَّق الواسطة. / [١٦ب] ١٠

وقال جمهور المعتزلة: إن كان له[٦] كَونٌ في الأعيان فموجود، وإلّا فمعدوم، وإن[٧] كان له تحقُّق في نفسه فثابت، وإلا فمنفيّ. فالموجود[٨] أخصّ من الثابت والمنفيُّ من المعدوم،[٩] فالمعدوم قد يكون ثابتًا، ولا واسطةَ بينه وبين الموجود.

وقال بعضهم: إن كان له كون في الأعيان فإمّا بالاستقلال وهو الموجود، أو بالتبعية وهو الحال، وإلّا فمعدومٌ: إما متحقق في نفسه فثابت، أو لا فمنفيّ؛ ١٥ فالمعدوم ثابتٌ،[١٠] وبَيْنه وبين الموجود واسطةٌ.

---

١ س م (غ): البمحث.

٢ قال في الشرح: «وأما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس، ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعمّ الاتحادَ في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين، والمساواةَ في الصدق فيكونان متباينين.» (١/٥٩).

٣ أي في الخارج، كذا في هامش ج.

٤ أي درجة أو منزلة متوسطة، لا موجودة ولا معدومة: كالحال على قول بعض من المعتزلة. راجع الشرح، ص ٥٩. قارن ما مر من الكلام (في المبحث الثالث من فصل العلم) حول من أثبت واسطة بين الضروريات والنظريات (شرح المقاصد، ١/٢٠).

٥ أي الحال.

٦ أي للمعلوم.

٧ ل: إن.

٨ س ل م: والموجود.

٩ ج – فالموجود أخص من الثابت والمنفي من المعدوم، صح هامش.

١٠ قال في الشرح: «وظاهر العبارة [لا أعرف هل يريد عبارة المتن أم عبارة الكاتبي السابق ذكرها في الشرح] يوهم أن الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك، بل بينهما عموم من وجه، لأنه يشمل الوجود والحال بخلاف المعدوم، والمعدومَ يشمل المنفي بخلاف الثابت، وإن كان المعدوم مباينًا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من أن القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم، بل منفي. كان الأولى في هذا التقسيم أن يقال: «المعلوم إن لم يتحقق في نفسه فمنفي، وإن تحقق فإن كان له كون في الأعيان فإما بالاستقلال فموجود، أو بالتبعية فحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فمعدوم.»، وفي القسم السابق: «إنه إن لم يتحقق فمنفي، وإن تحقق فثابت، وحينئذ إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم.» (شرح المقاصد ١/٦٠).

Bizim bu iki makamdaki [yani ma'dûmun sabit olmadığı ve hâlin yokluğuyla ilgili] delilimiz zorunluluktur. Zira sabit olmakla ancak zihnî varlık ve dış dünyadaki varlık düşünülürken yoklukla da bunların nefyi düşünülür. Dolayısıyla ikisi arasında orta bir durum tasavvur edilemez. [Bizden ma'dûmun sabit olmayışını zorunlu görmeyenler] buna çeşitli deliller getirmişlerdir:

1. Ma'dûmun sabit olması makdûr oluşuna aykırıdır. Çünkü zât ezelî, varlığı da kudretin taalluk etmediği hâldir. [Ezelî olmak makdûr olmaya aykırı olduğu gibi hâli kabul edenlerin ittifakıyla hâlin kudretin konusu olmadığı için hâl olmak da makdûr olmaya aykırıdır].

2. Yokluk nefiy sıfatıdır. Bu sıfatla nitelenen de yok olur.

3. Size göre zâtların sabit olması başkasından kaynaklanmaz [ki vücûb da zaten budur]. Bu durumda Vâcibin birden fazla olması gerekir.

4. Size göre onlar [yani yoklukta sabit olan zâtlar] sonsuzdur. Bununla beraber onlardan var olanlar sonludur. Bu durumda bütün, yoklukta kalan kısımdan sonlu [bir miktar] fazla olur. Bu şekilde ise bütün sonlu olmuş olur.

5. Ma'dûm eğer menfîye eşit veya menfîden daha özel olsa sabit olmazdı. Eğer ma'dûm menfîden daha genel olsa ma'dûm sırf nefiy (yokluk) olmazdı. Sırf nefiy olsaydı özel ve genel arasında bir fark kalmazdı. O hâlde ma'dûm sabittir. Aynı zamanda ma'dûm menfîye doğru olarak yüklenebilir. Bu ise menfînin sabit olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.

Birinci delil şöyle reddedilmiştir: Zâtın varlıkla sonradan vasıflanması kudretle olabilir.

Eğer denirse "Vasıflanma menfidir; menfî olmazsa teselsül ve ma'dûmun varlıkla vasıflanması gerekir."

Buna sabit olanda teselsülün imkânsızlığının men'iyle [zira imkânsız olduğu ispatlanan teselsül mevcutlardadır. Sabitlerde ise teselsül imkânsız olmayabilir] ve sabitin varlıkla vasıflanmasının imkânsızlığının men'i ile cevap verilir.

لنا في المقامين الضرورةُ، فإنه لا يعقل من الثبوت إلّا الوجود ذهنا أو خارجا، ومن العدم إلّا نفي ذلك، ولا يتصور بينهما واسطة. واستُدلَّ بوجوه:[١]

الأول: أنّ ثبوت المعدوم[٢] ينافي المقدورية، لأن الذات أزلية، والوجودَ حال لا يتعلق به قدرة.

الثاني: أنّ العدم صفةُ نفيٍ فينتفي الموصوف به.[٣]

الثالث: أنّ ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدّد الواجب.

الرابع: أنها غير متناهية[٤] مع أنّ الموجود منها متناهٍ، فالكلُّ[٥] أكثرُ من الباقية على العدم بمتناهٍ،[٦] فيكون[٧] متناهياً.[٨]

الخامس: أن المعدوم إن كان مساويا للمنفي أو أخصَّ منه لم يكن ثابتًا، وإن كان أعمَّ منه لم يكن نفيًا صرفًا / [١٧أ] وإلّا لما بقي فرق بين العام والخاص، بل ثابتًا، وهو صادق على المنفي، فيلزم ثبوته،[٩] وهو محال.

ورُدَّ الأوّلُ بجواز[١٠] أن يكون اتصاف الذات بالوجود حادثًا بالقدرة.

فإن قيل: هو[١١] منفيٌّ وإلّا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود.

أجيب[١٢] بمنع استحالة التسلسلِ في الثابت واتصافِ[١٣] الثابت بالوجود.

---

١ هذه الاستدلالات سيضعّفها المؤلف، لإن الرأي عنده ثبوت الأصلين بالضرورة كما سبق آنفًا، أي أنه لا حاجة إلى إثباتهما بالدليل. قال في الشرح: «منّا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري واستدل عليه بوجوه.» (٦٠/١)، وسيأتي الرد على كل وجه. ولم أعثر على إشارة –في النُسَخ– إلى من هو المراد بالمستدِلّ. قارن ما سبق (في المبحث الأول من هذا الفصل) من استدلالِ الإمام (الرازي) على الحُكم ببداهة تصوُّر الوجود لزعمه أن هذا الحكم كسبي غير ضروري، وردِّ المؤلف جميع استدلالاته، لقوله بضرورة ذلك الحكم.

٢ وفي هامش ج: في الخارج.

٣ وفي هامش ج: فلا يكون المعدوم ثابتا.

٤ أي «أن الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم، وهذا محال» (الشرح، ٦٠/١) لما سيذكر.

٥ وفي هامش ج: أي الموجودة والمعدومة؛ أي من الذوات.

٦ قوله «بمتناه» متعلق بقوله «أكثر».

٧ أي الكل (ج)، وصرح به في الشرح، ٦٠/١.

٨ س ل م (غ): متناهية.

٩ أي ثبوت المنفي (ج).

١٠ ج: لجواز.

١١ الضمير عائد إلى «اتصاف».

١٢ ج: وأجيب.

١٣ معطوف على «التسلسل» (ج).

İkinci delil şöyle reddedilmiştir: [Nefiy sıfatı ile] kendisi nefiy olan sıfat kastediliyorsa birincinin [yani ademin nefiy sıfatı olduğunun] men'iyle; menfî [yani bir şeyin olmaması şeklinde bir] sıfat kastediliyorsa ikincinin [yani onunla vasıflananın yok olacağının] men'iyle cevap verilir.

Üçüncü delil şöyle reddedilmiştir: Zorunlu, sabit olmasında değil; var olmasında başkasına muhtaç olmayandır.

Dördüncü delil şöyle reddedilmiştir: Başkasından sonlu fazla olanın sonlu olduğu men' edilir. Bu, ancak diğerinin sonlu olması durumunda söz konusudur [iki sonsuz arasında söz konusu değildir]. Bütünle kalanı üst üste getirmekle (burhân-ı tatbîk) bunu ispatlamak ise zayıftır.

Beşinci delil şöyle reddedilmiştir: Ma'dûmun sırf nefiy olmaması sırf sübûtî olmasını gerektirmez. Bu mefhumun bazı fertleri sâbit bazıları menfî olabilir. Bu açıdan sâbit olma bazı ma'dûmlar için söz konusu olur. [Bu durumda ise] menfîlerin sabit olması gerekmez.

Eğer denirse: "Bu istidlâlle kastedilen eğer ma'dûm daha genel olursa özel olandan [yani menfîden] ayrışacağı ve ilzâmî olarak [menfînin] sabit olacağıdır."[1]

Deriz ki: [Kastedilen bu olsaydı] mukaddimelerin çoğu gereksiz olurdu.

Muhalifler [yani mümkün ma'dûmun sabit olduğunu benimseyenler] çeşitli delillere tutunmuşlardır:

1. Ma'dûm ayrışmıştır. Çünkü ma'dûm bilinendir, irade edilendir ve kudretin konusudur (makdûr). Her ayrışmış ise sabittir. Zira ayrışma aklî işaretle gerçekleşir. Sırf nefye işaret ise imkânsızdır.

2. O [yani mümkün ma'dûm] mümkündür. Her mümkün de sabittir. Çünkü imkân sübûtîdir.

Deriz ki: Ayrışma ve imkânın her ikisi de aklîdir. Bunun için mümkünün ve ayrışanın zihinde sabit olmaları yeterlidir. İmkân ve ayrışma dış dünyada sabit olmayı gerektirse imkânsızlar [birbirlerinden] ayrıştıklarından, [civadan bir deniz yakuttan bir dağ gibi] hayâlî bileşikler ise hem ayrışmış hem de mümkün olduklarından sabit olmaları gerekirdi.

3. Ma'dûmun sabit olmasının manası şudur: Örneğin ma'dûm olan bir siyah zâtında siyahtır. Eğer bu siyahlık başkasıyla olsaydı başkasının olmamasıyla siyahlığında olmaması gerekirdi. Bu durumda ise var olan siyah siyah olarak kalmazdı.

---

1 Bu ifade Îcî'ye aittir. Teftâzânî, *age.*, c.1, s. 62.

والثاني بمنع الأولى إن أريد صفة هي نفي، والثانيةِ[1] إن أريد صفة منفية.

والثالثُ بأن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا ثبوتِه.

والرابعُ بمنع تناهي ما يزيد على الغير بمتناهٍ، بل إذا كان الغير متناهيا، وإثباتُ ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف.

٥ والخامسُ بأنّ عدم كونه نفيا صرفا لا يستلزم كونه إثباتا صرفا، بل قد وقد، فلا يصدق إلّا ''بعض المعدوم ثابت''، فلا يلزم ثبوت المنفي.

فإن قيل: المراد أنه لو كان أعمَّ لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا إلزاما.

قلنا: فيَلغُو أكثر المقدمات.

تمسَّك المخالف بوجوه:[2]

١٠ الأول: أن المعدوم متميّزٌ[3] لأنه معلوم ومراد ومقدور، وكلُّ متميّز ثابتٌ[4] لأن التميّز إنما يكون بالإشارة العقلية، والإشارةُ إلى النفي الصرف محال. / [١٧ب]

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت، لأن الإمكان ثبوتيّ.

قلنا: كلٌّ من التميُّز والإمكانِ عقليّ يكفيه ثبوت المتميّز والممكن في الذهن، ولو اقتضيا[5] الثبوتَ عينًا لزم ثبوت الممتنعاتِ لتميّزها، والمركباتِ الخيالية

١٥ لتميّزِها وإمكانِها.

الثالث: أنّ معنى ثبوت المعدوم أنّ السواد المعدوم مثلًا سواد في نفسه، إذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير، فلا يبقى السواد الموجود سوادًا حينئذ.[6]

---

١ ل م: والثاني؛ س: والثابتة.
٢ «القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه.» (شرح المقاصد، ٦٢/١). قارن ما سيأتي في المبحث الرابع من المنهج الثاني (في الوجوب والامتناع والإمكان) من الفصل الثالث (في لواحق الوجود والماهية) من هذا المقصد الثاني.
٣ وفي هامش ج: عند العقل.
٤ وفي هامش ج: في الخارج.
٥ ل: اقتضى.
٦ وفي هامش س (تحت السطر): وهو محال.

Deriz ki: Bu men‘ edilmiştir. [Çünkü] siyahın siyahlığının yok olmasıyla varlığı da yok olur.

Denirse ki: [O zaman] siyahın siyah olmaması gerekir ki bu imkânsızdır.

5 Deriz ki: [Ma‘dûm siyahtan siyahın] olumsuzlanması (selb) kastediliyorsa bunun imkânsız olması men‘ edilir. Eğer siyahın mâhiyetinin siyah olmayaraktan gerçekleşmesi şeklinde “udûl” kastediliyorsa o zamanda aradaki gereklilik men‘ edilir.

Denirse ki: Başkası olmasa da siyah siyahtır. Zira diğer şeyleri dikkate 10 almaksızın her şeyi kendisi yapan mâhiyetinin olması zorunludur.

Deriz ki: Bir şeyi dikkate almamak o şeyin yokluğunu zorunlu kılmaz.

Bu [tartışmalar] dışta var olma anlamındaki “şey olma” hakkındadır. “Şey”in mevcûda, ma‘dûma, imkânsız olmayana, kadîme, hâdise veya başka bir şeye isim olması ise dille ilgili bir durumdur.[1] Bu durumda [dilin] 15 kullanımına ve nakle başvurulur.

Hâli kabul edenler çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir:

1. Varlık mevcut değildir. Mevcut olsaydı teselsül ederdi. Varlık ma‘dûm da değildir. Ma’dûm olsaydı çelişiğiyle vasıflanmış olurdu. [Dolayısıyla orta bir durum olan hâldir]. Varlığın [mevcut ve ma‘dûm şeklinde] taksime 20 konu olmayacağı görüşü[2] ise orta bir durumun itirafıdır.

Deriz ki: Varlık ya mevcuttur; varlığı da kendisidir. Ya da ma‘dûmdur. Çelişikle vasıflanmanın gerekmesi ise varlığın yokluk; mevcûdun ma‘dûm olması durumunda söz konusudur.

2. Tümel, mevcut değildir. Eğer mevcut olsaydı somut olurdu. Tümel 25 ma‘dûm da değildir. Eğer ma‘dûm olsa mevcûdun parçası olmazdı. Aynı şekilde bütün cins ve fasılların türleriyle durumu da böyledir. Çünkü bunlar mevcut olsalardı arazlarda arazın arazla kâim olması gerekirdi.

1 Ebü’l-Hüseyin Basrî’ye göre şey, hakiki olarak mevcuda mecâzî olarak da ma‘dûma denir. Teftâzânî bunu aktardıktan sonra işte “Bu tam olarak bizim görüşümüzdür.” demektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 63.

2 Bu görüş Tûsî’ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 64.

قلنا: ممنوع، إذ كما[1] ترتفع سواديته يرتفع وجوده.

فإن قيل: فلا يكون السواد سوادًا وهو محال.

قلنا: بمعنى السلب فيمنع[2] الاستحالةَ، أو بمعنى العدول بأن يتقرّر[3] ماهيةُ السواد مع كونها لا سوادًا فيمنع[4] الملازمةَ.

٥ فإن قيل: السواد سواد[5] وإن لم يوجد الغير، ضرورةَ أنّ لكلِّ شيء ماهيةً هو بها هو، مع قطع النظر عن كلّ ما عداه.

قلنا: قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءَه.

هذا في الشيئية بمعنى الثبوت[6] العيني. وأمّا أنّ الشيء اسم للموجودِ أو المعلومِ[7] أو ما ليس بمستحيل أو القديمِ أو الحادثِ أو غيرِ ذلك فلُغَويٌّ، / [١٨أ]

١٠ والمرجعُ إلى النقل والاستعمال.

احتج المثبتون للحال[8] بوجوه:

الأول: أنّ[9] الوجود ليس بموجود وإلا تسلسلَ،[10] ولا معدوم وإلا اتّصف بنقيضه، والقول بأنه لا يرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة.

قلنا: موجود ووجوده عينُه، أو معدوم وإنما يلزم الاتصاف بالنقيض لو كان

١٥ الوجود عدما أو الموجود معدوما.

الثاني: الكليّ[11] ليس بموجود، وإلّا لكان مشخَّصا، ولا معدومٍ، وإلّا لما كان جزئًا للموجود،[12] وكذا حال كل جنسٍ أو فصلٍ مع نوعه. على أنه لو وُجد[13] يلزم في الأعراض قيام العرض بالعرض.[14]

---

١ ج: كل ما.
٢ م: فيمتنع.
٣ م: نتصور.
٤ م: فيمتنع.
٥ ج – سواد، صح هامش.
٦ ج: ثبوت.
٧ س ل م (غ): المعدوم؛ ولا يبعد هذا أيضا، لكن الأول أوفق لما في الشرح. | وكون الشيء اسما للمعلوم، أي لما يصح أن يُعلَم، هو مذهب المعتزلة على ما صرح به في الشرح؛ وقال أيضا أنه «لا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً». (الشرح، ٦٣/١).
٨ ل: للمحال.
٩ ج س – أن.
١٠ ج: لتسلسل.
١١ الذي له جزئيات متحققة، كالإنسان. راجع الشرح، ٦٤/١.
١٢ أي «جزءا من جزئياته الموجودة، كزيد مثلا، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم.» شرح، ٦٤/١.
١٣ أي الكلي. وأشير في ج إلى إعادة الضمير إلى «فصل»، وفي نسخة أخرى أعيد إلى «جنس»، والمدار كلّيّتهما. راجع الشرح ٦٤/١.
١٤ كاللونية والسواد.

Deriz ki: Dış dünyada bileşiklik yoktur. Zira burada [tümel] "insan" ve Zeyd'in "özelliği" şeklinde [iki ayrı şey] yoktur. Aynı şekilde siyahta da "renk olma", "gözü tutma" (kâbizü'l-basar) ve birinin diğeriyle kâim olduğu bu ikisinden bileşik olan başka bir şey de [yani siyah da] yoktur. Çünkü bu şekildeki kâim olma bir şeyde arazın mahalle kâim olması gibi değildir. Ayrışma sadece zihindedir. Dolayısıyla "tümel" ve "cins" mefhumları [sadece] zihinde sabittir. [Zihindekinin dış dünyadakine mutabık olmaması her zaman bilgisizliği gerektirmez]. Bilgisizliğin gerekmesi ancak [cins ve fasıl gibi tümellerin] "dış dünyada ayrışmış olan şeylerin zihindeki sûretleri" şeklinde alınması durumunda söz konusu olur.[1]

Bu iki delile hâl ile nakz getirilmiştir. Şöyle ki [1] hâller, sabit olma açısından birbirinin benzeri iken özelliklerde birbirlerinden farklıdır. Bu durumda hâlin sabit olması hâl üzerine zâit olur ki teselsül meydana gelir. [2] Hâl tikellerine yüklenir [ki hâl tümel olmuş olur]. Bu durumda hâl sabit ise somutlaşır. Sabit değil ise yok olur. Yine hâl araz olan hâllere de yüklenir. Bu durumda ise araz arazla kâim olmuş olur.

Denirse ki: Hâller benzer olma (temâsül) ve farklı olmayı (ihtilaf) kabul etmezler ki sabit olmaları hâl üzerine zâit olsun ve teselsül meydana gelsin ve hâllerden bir kısmı tümel ve hâll (mahalle yerleşen); diğer kısmı tikel ve mahal olsun. Ayrıca teselsül sabitte değil mevcutta imkânsızdır.

Deriz ki: Hâlin farklı olma ve benzer olma mefhumlarını kabul etmesi zorunludur. Teselsülün imkânsız olması ise gelecektir.

3. Var etme (îcâd) mevcut değildir. Eğer mevcut olsaydı başka bir var etmeye ihtiyaç duyardı ve teselsül meydana gelirdi. Var etme ma'dûm da değildir. Ma'dûm olsa fâil, var eden (mûcid) olmazdı. [Zira fâilden mâlulun sudûrundan sonra fâil için bir sıfat meydana gelmez].

Deriz ki: Yüklemin ilkesinin yokluğu yüklemenin yokluğunu gerektirmez. Örneğin körlük ve imkânsızlık ma'dûm olmasına rağmen "Zeyd kördür." ve "İki zıttın birleşmesi imkânsızdır." ifadelerinde [yüklem olmuştur].

Onların [yani hâli sabit ma'dûmu şey olarak kabul edenlerin] bu iki temel üzerine bazı fer'î görüşleri de vardır. Örneğin [bu kimseler] "Yoklukta gerçekleşen zâtlar sonsuzdur. Bu zâtlarda bir müessirin tesiri yoktur ve aralarında ayrışma da bulunmaz. Yine âlemin bir yaratıcısının

1 Bu ifadeler Râzî'nin "Zihindeki şeyin dış dünyadakine mutabakatı yoksa bilgisizlik söz konusu olur." şeklindeki itirazına cevaptır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 64

قلنا: لا تركب في الخارج إذ ليس هنا شيء هو إنسان وآخرُ خصوصيةُ زيدٍ، ولا في السواد شيء هو لونٌ وآخرُ قابضٌ للبصر وآخرُ مركّب منهما يَقوم واحدٌ منها بآخرَ، على أنّ مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء. وإنما التمايز في الذهن، فيثبت فيه الكلي والجنس. وإنما يلزم الجهل لو أخِذت في الذهن على أنها صور لأمور متمايزة في الخارج. ٥

ونُوقِضَ الوجهان بالحال، فإنّ الأحوال متماثلة في الثبوت، / [١٨ب] متخالفة بالخصوصيات،[١] فيزيد ثبوتُها ويتسلسل، وإنها تُحمل على جزئياتها، فإن كانت ثابتة تشخّصت، وإلّا انتفت، وعلى أحوال هي أعراض فيقوم العرض بالعرض.

فإن قيل: الأحوال لا تقبل التماثلَ والاختلافَ، فلا يزيد ثبوتُها ليتسلسل، ولا يكون شيء منها كليا وحالّاً والآخر جزئيا ومحلّا، على أن التسلسل إنما يمتنع في الموجود دون الثابت. ١٠

قلنا: قبول المفهومين التماثل[٢] والاختلافَ ضروريّ، وامتناع التسلسل سيجيئ.

الثالث: الإيجاد ليس بموجود وإلا احتاج إلى إيجاد آخر وتسلسل، ولا معدوم وإلّا لَما كان الفاعل موجِدا.

قلنا: عدمُ مَبدأ المحمول لا يستلزم عدمَ الحمل، فزَيدٌ أعمى مع أن العمى معدوم، واجتماعُ الضدين ممتنع مع أن الامتناع معدوم. ١٥

ولهم على الأصلين[٣] تفريعات: مثلُ اتفاقِهم على أن الذوات المتحققة في العدم غيرُ متناهية ولا تأثير للمؤثر فيها ولا تباين بينها، وأنه يجوز القطع بأن للعالم صانعا

---

١ م: في الخصوصيات.
٢ ل: المتماثل.
٣ «أي للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الأصلين تفريعات.» (شرح المقاصد، ٦٥/١).

varlığından şüphe etmekle beraber bu yaratıcının kudret, hayat ve ilimle vasıflandığı[1] kesin bir şekilde söylenebilir.” [görüşlerinde] ittifak etmişlerdir. Maʻdûm zâtlar siyahlık gibi cinse ait sıfatlarla ve bir mahalle yerleşme gibi varlık açısından onları takip eden özelliklerle vasıflanır mı? Mekân tutma cevher olmadan farklı mıdır? Maʻdûmun maʻdûm olması bakımından bir sıfatı var mıdır? Maʻdûm cisim olmakla vasıflanabilir mi? hususlarında ise ihtilaf etmişlerdir.

[Yine] hâli illeti ilim olan âlimlik gibi mevcut sıfat ve siyahın renk oluşu gibi illeti olmayan sıfat şeklinde kısımlara ayırmak ve [yokluktaki] zâtların farklılığını hâllerle illetlendirme vb. şeyler de [hâli kabul etmenin uzantılarıdır].

Eğer dersen: Maʻdûmun ve orta bir durumun [yani hâlin] sabit olmasının bâtıl olduğu çok açıktır. Düşünürlerden birçoğu bu görüşü neden kabul etmiştir?

Derim ki: Birincinin [yani maʻdûmun sabit olmasının] temeli şudur: Örneğin var olmayan bir siyah dış dünyada da siyahtır ve siyahlığı varlık sebepleriyle ilgili değildir. İkincisinin [yani hâlin sabit olmasının] temeli de şudur: Bazı sıfatlar vardır ki mevcut olmadıklarına delil vardır. Bununla beraber bu sıfatların yok olduğunu söylemenin de imkânı yoktur. Zira mevcut, akıl itibâr etsin veya etmesin varlık, var etme, âlim olma ve renk olma gibi sıfatlarla vasıflanmıştır. [Bu nedenle söz konusu sıfatların] mevcut ve maʻdûm olmadığına kesin bir şekilde hükmetmişlerdir.

[Bu ihtilafın] “hâli kabul edenler yokluk ve varlık arasındaki karşıtlığı (tekâbül) olumluluk-olumsuzluk karşıtlığı değil adem-meleke karşıtlığı kabul etmişlerdir. Zira yokluk var olabilme özelliği taşıyanın var olmamasıdır. Varlığın ilişmesi tasavvur edilemeyen itibârî mefhumları ise ne mevcut ne de maʻdûm kabul etmişlerdir.”[2] şeklinde [ki esaslara] bina edilmesine gelince, bu görüş ancak imkânsız, maʻdûm kabul edilmezse doğru olabilir.[3]

Beşinci Mebhas: [Yoklukların Akılda Ayrışması]

Yoklukların akılda ayrışması söz konusudur. Örneğin, illetin olmamasına bağlı olarak mâlulün olmaması, şartın yokluğuna bağlı olarak meşrûtun olmaması ve zıddının olmamasına bağlı olarak [aynı mahalde o zıddın] mukâbilinin mümkün olması [ayrışmış yokluklardır].

---

1 Çünkü onlara göre sabit maʻdûmun subûtî sıfatlarla vasıflanması mümkündür.

2 Bu Îcî’nin görüşüdür. Teftâzânî bu görüşün zandan ibaret olduğunu düşünmektedir. Teftâzânî, *age.*, c.1, s. 67.

3 Seyyid Şerîf Cürcânî’ye göre hâl ve mâ’dumun sabit olması meselesi yanlış esaslar üzerine bina edilmiş yanlış görüşlerdir. Dolayısıyla bu bahislerin üzerinde fazlaca durmaya gerek yoktur. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ter. Ömer Türker, c.1, s. 585.

متّصفا بالقدرة والعلم والحياة[١] مع الشك في وجوده، واختلافِهم / [١٩أ] في أن الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل، وأن التحيز هل يغاير الجوهرية، وأن المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وأنه هل يمكن وصفه بالجسمية.

ومثلُ تقسيمِ الحال إلى المعلَّل بصفة موجودة كالعالِمية المعلَّلة[٢] بالعلم، وغير المعلَّل كلونية السواد، وتعليلِ اختلاف الذوات بالأحوال إلى غير ذلك.

فإن قلت: بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء، فكيف ذهب على الكثير من العقلاء؟

قلت: كان مبنى الأول على أن السواد المعدومَ مثلا سوادٌ في الخارج لا يتعلق سواديتُه بأسباب الوجود، والثاني على أن من الصفات ما قام الدليل على أنها ليست بموجودة، ولا سبيل إلى نفيها لاتصاف الموجود بها، وُجِد فرضُ العقل أو لم يوجَد، كالوجود والإيجادِ والعالمية واللونية، فجزموا بأنها لا موجودة ولا معدومة.

وأما ابتناء ذلك على أنهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجودِ تقابلَ السلب والإيجابِ بل العدمِ[٣] والملكةِ، إذ العدم ارتفاع ما من شأنه الوجودُ، فجعلوا المفهوماتِ الاعتباريةَ التي لا يتصور عروض الوجود لها لا موجودةً ولا معدومةً، فإنما يصح / [١٩ب] إذا لم يُجعل الممتنع معدوما.

البحث[٤] الخامس

للأعدام تمايزٌ[٥] في العقل لاختصاص[٦] عدم المعلول بالاستناد إلى عدم العلة، وعدمِ الشرط بمنافاة وجود المشروط، وعدمِ الضد بتصحيح وجود الآخر.[٧]

---

١ م: بالحياة والقدرة والعلم.
٢ ج- المعلل.
٣ ج – والوجود تقابل السلب والإيجاب بل العدم، صح هامش.
٤ س م (غ): البمحث.
٥ ل: الأعدام تتمايز.
٦ م: اختصاص من؛ (غ: اختصاص [بدون «من»])؛ كأن (م) أشتبه عليه الصاد في آخر «اختصاص» بـ«من» فقرأه مرتين؛ وفيهما جميعا «اختصاص» بدون اللام.
٧ «لأن عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس، وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط، وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد.» (شرح، ١/٦٨).

Yokluk bazen kendine ilişebilir. Şöyle ki; yokluk düşünülür, sonra bu düşünce göz ardı edilir. İşte bu durumda, bir itibârla bir tür yokluk bir itibârla da bu yokluğun mukâbili olmuş olur. Nitekim mutlak ma'dûm da bir itibârla [yani tasavvur edilmesi bakımından] sabittir. Bu itibârla kendisiyle ilgili [yargıda bulunmanın imkânsızlığı şeklinde] yargıda bulunma mümkün olur. Mutlak ma'dûm bir itibârla da [yani daha üst bir kavramın bölümleri olmaları bakımından] sabitin kasîmidir/paydaşıdır. Bu itibarla [hakkında yargıda bulunmak ise] imkânsız olur.

Denirse ki: Sabit olmaması açısından [sabit olmayan] hakkında yargıda bulunmak imkânsızdır. Hâlbuki bu [ifade] yargıdır.

Deriz ki: Evet, fakat [akılda tasavvurunun] sabit olması yönüyle yargıdır. [Akılda sabit olma ile kendinde sabit olma şeklindeki] iki itibâr birbirinden farklı olduğu için çelişki yoktur. Aynı şekilde "mutlak bilinmeyen" ve "tasavvuru mümkün olmayan" hakkında yargının imkânsızlığı yargısı da böyledir.

Özetle aklın tasarruflarının sınırı yoktur. Akıl çelişik iki şeye itibâr ederek aralarında çelişki olduğuna hükmedebilir. Aynı şekilde akıl her şeyin hatta kendisinin yok olduğunu düşünebilir. [Yine] mevcudu zihinde sabit olan ve zihinde sabit olmayan, tasavvuru mümkün olan ve tasavvuru mümkün olmayan şeklinde kısımlara ayırabilir ve aralarındaki ayrışmaya hükmedebilir. Bu şekilde "hüviyeti olan" ve "hüviyeti olmayan" gibi "sabit olmayan" ve "tasavvuru mümkün olmayan"ın her birinin akılda sabit olması bakımından hüviyeti olurken zât bakımından hüviyeti olmaz.

Altıncı Mebhas: [Varlık ve Yokluktan Herbirinin Yüklem ve Rabıta Olması]

Varlık ve yokluktan her biri yüklem olabildiği gibi [konuyla yüklem arasında] bağlantı (rabıta) da olabilir. [Örneğin "insan vardır" önermesinde varlık yüklemken "insan yazandır/yazan olarak vardır"[1] önermesinde rabıtadır]. Olumlu yüklemelerin doğru olabilmesi için iki tarafın hüviyet bakımından bir olması gerekirken, bir anlam ifade etmesi için de konuyla yüklemin mefhum olarak farklı olmaları gerekir. Varlık ve yokluğu mâhiyete yüklem yapmak varlık ve yokluğun mâhiyette [yani konuda] itibârını gerektirmez ki [bu yükleme] anlamsız veya çelişik olsun.

1 Arapça'da varlık anlamını veren "dır" ve "dir" gibi ekler olmadığı için önermelerin konularındaki varlık vurgusu gösterilmek istendiğinde "bulunur" ve "vardır" anlamındaki "yûcedu" kelimesi önermeye eklenir. Böylece "insan yazandır" önermesi "insan yazan olarak vardır" şeklinde ifade edilir.

والعدم قد يَعرِض لنفسه بأن يُعقَل فيُغفَل عنه، فيكون نوعًا من العدم باعتبارٍ ومقابلًا له باعتبار، كما أنّ المعدوم المطلقَ ثابت باعتبارٍ[١] فيصح الحكم عليه،[٢] قسيم له[٣] باعتبار فيمتنع.

فإن قيل: فمن حيث إنه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه، وهذا حكم.

٥ قلنا: نعم، لكن من حيث إنه ثابت، ولا تناقضَ لاختلاف الاعتبارين، وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق واللّاممكنِ التصورِ.

وبالجملة: لا حَجْرَ في تصرفات[٤] العقل، فله أن يعتبرَ النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض، ويعتبرَ عدم كلِّ شيء حتى نفسِه، ويقسمَ[٥] الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه وإلى ممكن التصور واللاممكنِ التصور، ويحكمَ بالتمايز ١٠ بينها، فيكونُ كلٌّ من اللاثابت واللاممكنِ التصور لا هويةَ له من حيث الذات مع أن له هويةً من حيث الثبوت في العقل، كالهوية واللاهوية.

/ [٢٠أ] البحث[٦] السادس

كلّ من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطةً،[٧] ولا بدّ في حمل الإيجاب من اتّحادِ الطرفين هويةً ليصحَّ،[٨] وتَغايرِهما مفهومًا ليفيد.[٩] ولا يلزم ١٥ في حملهما على الماهية اعتبار الوجود أو العدم فيها ليلغُوَ[١٠] أو يتناقضَ،

---

١ س – ثابت باعتبار، صح هامش. | أي من حيث أنه متصور.
٢ بأنه لا يصح الحكم عليه.
٣ الضمير عائد إلى «ثابت». أي قسيم له من حيث ذاته.
٤ ل م (غ): تصورات؛ وفي هامش غ: تصرفات، نخ. | وعبارة الشرح (المطبوع والنُسَخ): «زيادة تعميم في تصرفات العقل واعتباراته.»
٥ س ل: وتقسيمَ؛ بالعطف على «عدم».
٦ س م (غ): البمحث.
٧ أي بين المحومول والموضوع، أو غيرهما. راجع الشرح، ص ٦٨، راجع أيضا ما يلي في المنهج الثاني (في الوجوب والامتناع والإمكان) من الفصل الثالث من هذا المقصد (الثاني).
٨ أي الحمل (ج).
٩ ل – ليفيد.
١٠ أي الحمل (ج). علة للمنفي في قوله «لا يلزم».

Örneğin, [“cisim siyahtır” ifadesinde olduğu gibi] siyahı cisme yüklemede cisimde siyahın varlığına ve yokluğuna itibâr edilmez.[1] Bu [yani varlığa ve yokluğa itibar etme konu cihetinden değil] ancak yüklem cihetinden olabilir. Aynı şekilde [bir şey hakkında hüküm verme o şeyin tasavvurunu] gerektirse de zihinde sabit olmada da durum böyledir. [Yani zihinde sabit olana (sübût-ı zihnî) konuda varlık ve yokluk bakımından itibar edilmez].

Yargının doğru olması için dış dünyaya uyum şartı yoktur. Zira bazen iki taraf dış dünyada var olmayabilir. Zihinlerde olana uyum ise yeterli değildir. Çünkü zihin yanlış şeyleri de resmedebilir. Bunun için muteber olan uyum, nefsü'l-emrdeki uyumdur. Nefsü'l-emr ise “bu iş kendinde böyledir” sözümüzden anlaşılandır. Yani hükmedenin hükmetmesini dikkate almaksızın haddizâtında böyledir. Mefhumu açıklama kastıyla nefsü'l-emri faal akıl olarak ifade etme çok uzak bir görüştür. Zira bazen [nefsü'l-emre uygun bir] tasdik, faal aklı bilmeyen hatta kabul etmeyende de gerçekleşebilir. [Nefsü'l-emrin faal akıl olduğu görüşüne karşı] “nefsü'l-emr faal aklın bilgisini, bu bilgiyi önceleyen [Vâcibin] bilgisini ve tikellerin bilgisini kapsamaz.” şeklindeki itiraza gelince, bu itirazı uzaklaştırmak mümkündür.

İKİNCİ FASIL: MÂHİYET

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: [Mâhiyetin Tarifi]

Bir şeyin mâhiyeti “o nedir ?” sorusuna verilen cevaptır. Mâhiyet “bir şeyin onunla kendisi olduğu şey” olarak tarif edilir. [Mâhiyetin bu tanımına] fâil [illetle] [aynı şeyi ifade ettiği ileri sürülerek] itiraz edilemez. Zira fâil [illetle] bir şey var olur; kendisi olmaz. Mâhiyet dış dünyada var olması (tahakkuk) bakımından “zât” ve “hakikat” olarak isimlendirilirken [bir şeyde] somutlaşması (teşahhüs) bakımından ise “hüviyet” olarak isimlendirilir.

1 Arapça'da olduğu gibi önermelerin konusu için varlık ve yokluk zikredilmese de her önermenin konusu için bu iki kavramdan biri söz konusudur ve bir üst notta da belirtildiği gibi bu rabıta olarak ifade edilir. Ancak herhangi bir mâhiyete “anka vardır/yoktur” şeklinde varlık ve yokluk doğrudan yüklem yapıldığında hem yüklem hem de rabıta olarak varlığın söz konusu olması bazı itirazlara konu olmuştur. Örneğin yüklem eğer varlıksa varlık fazla olacağı gibi yokluk olması durumunda ise olumlu önermelerde çelişki ortaya çıkacaktır. İşte Teftâzânî bu noktaya işaret ederek her ne kadar bir mâhiyete varlık ve yokluğu yüklem yaparken önermelerin konuları rabıta olarak varlık ve yokluktan birinden ayrı olamasa da “cisim siyahtır” örneğinde olduğu gibi önermenin konusunda buna itibâr etmek gerekmeyeceğini söylemiştir.

كما أنّ في حمل الأسود على الجسم لا يُعتبر فيه[١] السواد أو عدمه،[٢] وإنما يجيء ذلك من قِبل المحمول، وكذا الثبوتُ الذهنيّ وإن كان لازما.

ولا يشترط في صحة الحكم المطابقة لما في الأعيان إذ قد لا يوجد فيها[٣] الطرفان، ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان إذ قد يرتسم فيها الكواذب. بل المعتبرُ المطابقة لما في نفس الأمر، ومعناه ما يُفهَم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أي في حدِّ ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم. وتفسيره[٤] بما في العقل الفعَّال بعيد جدًّا إذا قصد بيان المفهوم، لأنه قد يقع التصديق ممن لا يعرفه[٥] بل ينكره. وأما الاعتراض بأنه لا يشمل علمَه[٦] ولا العلمَ السابقَ عليه ولا العلمَ بالجزئيات فيمكن دفعه.[٧]

الفصل الثاني في الماهية

وفيه مباحث:

المبحث الأول

ماهية الشيء ما به يجاب / [٢٠ب] عن السؤال بـ "ما هو"، وتُفسَّر[٨] بما به الشيء هو هو، ولا ينتقض بالفاعل[٩] إذ به وجود الشيء، لا هو. وهي باعتبار التحقق تسمّى ذاتا وحقيقةً، وباعتبار التشخص هويةً.

---

١ أي في الجسم (ج).
٢ م: وعدمه.
٣ أي في الأعيان (ج).
٤ أي تفسير ما في نفس الأمر (س).
٥ الضمير عائد إلى «العقل الفعال» (س). راجع الشرح، ٧١/١.
٦ الضمير عائد إلى «العقل الفعال» (س).
٧ للدفع، راجع الشرح، ٧١/١.
٨ ل: ويفسر؛ م (غ): ويفسره؛ وفي نسخة أخرى (خس): وتفسيره...لا ينتقض بالفاعل (بدون واو قبل لا). | أي وقد تفسر. راجع الشرح، ٧١/١.
٩ أي بالعلة الفاعلية. راجع الشرح، ٧١/١.

Mâhiyet, kendisinden [dördün çift oluşu gibi] lâzım (ayrılamaz) ve [insanın gülüşü gibi] mufârık (ayrılabilir) arazlarından başkadır. Ayrıca [mütekâbil (karşıt) arazları kabul ederek] mütekâbil olur. "Dört sayısı kendisi olması [yani mâhiyeti] bakımından çifttir yahut tek değildir." denir. Bununla da çift olmanın dört sayısının mâhiyetinin gereği olduğu kastedilir. Yoksa dört sayısı kendisi olması bakımından sadece dörttür. Hatta "Dört sayısı kendisi olması bakımından çifttir veya çift değildir ya da çifttir veya tektir." denirse, deriz ki: Dört sayısı kendisi olması bakımından tek ve çift değildir. Yani tek ve çift dört sayısının kendisi olmadığı gibi ona [yani mâhiyetine] dâhil de değildir. Dördün dört olması [yani mâhiyeti] bakımından çift olması veya tek olmaması yahut ne tek ne de çift olmaması doğru olmaz. [Zira bu hususlar mâhiyetin kendisi değil lâzımlarıdır].

İkinci Mebhas: [İlişenlerinin Sabit Olup Olmamasına Göre Mâhiyetin Kısımları]

Mâhiyet bazen "bir şey olma şartıyla" (bi-şarti şey) alınır ki [bu şekildeki mâhiyet] "karışık" (mahlûta) mâhiyet olarak isimlendirilir. Bu mâhiyetin [dış dünyada] var olduğu açıktır. Bazen de mâhiyet "bir şey olmama şartıyla" (bi-şarti lâ-şey) alınır ki [bu şekildeki mâhiyet] soyut (mücerret) mâhiyet olarak isimlendirilir. [Bu mâhiyetin soyutlandığı] arazlara dış varlıkla ilgili kaydı konsa da soyut mâhiyetler dış dünyada var olma bir yana zihinde dahi var değildirler. Zira zihinde var olma, akıl onu tasavvur etmese ve mâhiyetin sıfatı kılmasa da mâhiyetin kendisine [yani zihindeki sûretine] ilişenlerdendir. "Akıl mâhiyeti tek başına düşünebilir ya da mâhiyete kendisi dışındaki her şeyden hatta zihindeki varlığından bile ayrı olarak itibâr edebilir" ifadeleri ise mâhiyetin soyut olmasını gerektirmezler. Eğer [soyut mâhiyeti ispatlamak için] sadece aklın [eklentilerden ve somutlaştırıcı arazlardan soyutlama şeklindeki] itibârı yeterli olsaydı, somutlaştırıcı arazlarıyla mâhiyete itibâr ettiğinde mâhiyet, dış dünyada var olabilirdi.

Platon'a nispet edilen idealar görüşü, soyut mâhiyetlerin varlığını kabul etmek değildir. Aksine [Platon'un idealar görüşü] Allah Teâlâ'nın ilminde türlerin varlığını yahut nefsin bedeni yönetmesi gibi her türü yöneten soyut cevherin varlığını ifade eder.

وتُغايِر عوارضَها اللازمةَ والمفارقةَ، وتَتقابل بتقابلها،[1] فحيث يقال: "الأربعة من حيث هي زوج" أو "ليست بفرد" يراد أنّ ذلك من مقتضيات الماهية، وإلّا فهي[2] من حيث هي ليست إلّا هي، حتى لو قيل: "الأربعة من حيث هي زوج أو ليست بزوج؟" أو "هي زوج أو فرد؟" قلنا:[3] ليست من حيث هي بزوج[4] ولا فرد، بمعنى أن شيئا منهما ليس نفسَها ولا داخلا فيها، ولا يصحّ[5] "هي من حيث هي زوج" أو "ليست بفرد" أو "لا هذا ولا ذاك."

المبحث الثاني

الماهية قد تؤخذ بشرطِ شيءٍ[6] وتسمّى المخلوطةَ، ولا خفاء في وجودها.[7] وقد تؤخذ بشرطِ لا شيءَ[8] وتسمّى المجرَّدةَ، ولا توجد في الأذهان فضلًا عن الأعيان وإن قُيّدت اللواحق بالخارجية، لأنّ الكون في الذهن مما يلحقها في نفسها وإن لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفًا لها.[9] وما يقال من أن للعقل أن يلاحظها وحدَها أو يَعتبرها مجرّدة / [٢١أ] عن جميع ما عداها حتى عن الكون في الذهن، لا يقتضي تجرُّدَها،[10] وإن اكتُفِي بمجرّد اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج أيضا بأن يَعتبر المقرونةَ بالمشخِّصات كذلك.[11]

وما نسب[12] إلى أفلاطون من الـمُثُل ليس قولًا بوجود المجرَّدة، بل بوجود الأنواع في علم الله تعالى، أو بأنّ لكل نوع جوهرا مجرَّدا يدبِّر أمره، بمنزلة النفس للبدن.

١ أي «يعرض لها تقابل الأفراد بتقابل الأوصاف.» الشرح، ٧٢/١.
٢ أي الأربعة (س).
٣ بتقديم السلب على الحيثية. راجع الشرح، ٧٢/١.
٤ ج: زوج؛ ل – أو ليست بزوج أو هي زوج أو فرد قلنا ليست من حيث هي بزوج، صح هامش.
٥ أي «بتقديم الحيثية، لدلالته على أن ذلك الثبوت أو النفي من ذاتياتها. والتقدير أنها من العوارض.» الشرح، ٧٢/١.
٦ أي بشرط مقارنة العوارض. راجع الشرح، ٧٢/١.
٧ أي في الخارج. كزَيد وعمرو من أفراد ماهية الإنسان. راجع الشرح، ٧٢/١.
٨ أي بشرط أن لا يقارنها شيء من العوارض. راجع الشرح، ٧٢/١.
٩ قال في الشرح: «لأن الكون في الذهن أيضا من العوارض التي لحقت الصورةَ الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعلِهِ إياه وصفا لها وقيدا فيها.» (٧٣/١).
١٠ «بل غاية الأمر أن العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق.» الشرح، ٧٣/١.
١١ أي مجردًا عن المشخصات، كذا في هامش ج.
١٢ س ل: ينسب.

Bazen de mâhiyet "her hangi bir şart olmaksızın" (lâ bi-şarti şey) alınır. Her hangi bir şart olmaksızın (mutlak) mâhiyet, karışık mâhiyetten daha geneldir. Bu mâhiyet karışık mâhiyetin parçası olarak değil; karışık mâhiyetin kendisi olarak dış dünyada var olur. Zira dış dünyada birbirinin parçası olma bir yana [mutlak mâhiyet ve karışık mâhiyet arasında] herhangi bir ayrışma da yoktur. Ayrışma sadece zihindedir.

Denirse ki: "Her hangi bir şart olmaksızın" alınan mâhiyet doğal tümeldir. Dolayısıyla dış dünyada var olması imkânsızdır. Zira dış dünyadaki varlığın, tümelliğe aykırı olan somutlaşmayı gerektirmesi zorunludur.

Deriz ki: Hayır [mücerret her hangi bir şart olmaksızın alınan mâhiyet] doğal tümel değildir. Doğal tümel, tümelliğin iliştiği şey olması şartıyla alınandır. "Doğal tümel dış dünyada vardır." ifadesinin anlamı ise şudur: Doğal tümelin iliştiği şey olan her hangi bir şart olmaksızın alınan mâhiyet dış dünyada vardır. Bu ise somutlaşmanın ilişmesiyle olur. Sonuç olarak doğal tümelin doğru olarak yüklendiği [karışık mâhiyet] dış dünyada vardır.

İbn Sînâ demiştir ki: Bazen mâhiyet bir şey olmama şartıyla alınır. Yani bu mâhiyete birleşen her şey bu mâhiyete zâit olur. Dolayısıyla bu mâhiyet toplamın maddesi olur, [zihnî ve dış dünyadaki] iki varlık bakımından da toplamı önceler ve toplama yüklenmesi imkânsız olur. Zira [yüklemenin mümkün olması için] konu ve yüklemin varlık bakımından bir olması zorunludur. Bazen de mâhiyet bu şartla alınmaz. Aksine kendisine başka bir şeyin birleşmesi ve birleşmemesinin mümkün oluşuyla alınır. Bu durumda eğer mâhiyet belirsizse, hakikatleri muhtelif şeylere denebiliyor, kendinde gerçekleşmeyip kendine eklenen şeyle gerçekleşiyor ve [eklenen şey] bu mâhiyeti o farklı şeylerden biri kılıyorsa işte bu mâhiyet "cins"tir. Kendisine eklenen ise "fasıl"dır.

وقد تؤخذ لا بشرطِ شيءٍ[١] وهي أعم من المخلوطة، فتوجد لكونها نفسَها[٢] في الخارج، لا جزءًا منها، إذ لا تمايز في الخارج[٣] فضلا عن الجزئية، وإنما ذلك[٤] في الذهن.

فإن قيل: المأخوذ لا بشرطِ شيءٍ كليّ طبيعيّ فيمتنع وجوده العينيّ ضرورةَ استلزامه التشخص المنافيَ للكلية. ٥

قلنا: لا،[٥] بل الكلي الطبيعي هو المأخوذ بشرط كونه معروضا للكلية.[٦] وما يقال من أنه[٧] موجود فمعناه[٨] أنّ معروضه الذي هو المأخوذ لا بشرطِ شيءٍ موجودٌ، وذلك عند عروض التشخص. وحاصله أن ما صدق هو عليه موجود.[٩]

وذكر ابن سينا[١٠] أن الماهية قد تؤخذ بشرطِ لا شيءَ، بمعنى أن يزيد عليها كل ما يقارنها، فتكونُ مادةً للمجموع متقدمةً عليه في الوجودين[١١] ممتنعةَ الحمل عليه ضرورة لزومِ / [٢١ب] اتحاد الموضوع والمحمولِ في الوجود. ١٠

وقد تؤخذ لا بهذا الشرط، بل[١٢] مع تجويز أن يقارنَها غيرها وألّا يقارنَها، وحينئذ إن كانت مبهمة محتملةً للمقولية على مختلفاتِ الحقائق غيرَ متحصِّلةٍ بنفسها بل بما يَنضاف إليها فتجعلُها أحدَ تلك المختلفات فجنسٌ والمنضافُ[١٣] فصل،

---

١ أي مطلقة.
٢ الضمير عائد إلى المخلوطة (ج)، وكذا ضمير «منها» الآتي. والمخلوطة هي الماهية المقيدة، فتكون الماهية الطلقة نفس الماهية المقيدة في الخارج. راجع الشرح، ٧٤/١.
٣ بين المطلقة والمقيدة.
٤ أي التمايز المذكور.
٥ أي «لا نسلم أن مجرد المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي.» الشرح، ٧٤/١.
٦ ل: لا مطلقا بل باعتبار كونه معروضا للكلية.
٧ أي الكلي الطبيعي. راجع الشرح، ٧٤/١
٨ ج – فمعناه، صح هامش.
٩ أي «أن ما صدق عليه الكلي الطبيعي -وهو المخلوط- موجود في الخارج. وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج، كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي.» الشرح، ٧٤/١.
١٠ قال في الشرح: «ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشط لا شيء ولا بالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين،» ثم أتبعه بتفسير ابن سينا المخالف لتفسيرهم. (٧٤/١)
١١ ج: الوجود. | أي الذهني والخارجي (س).
١٢ م – بل.
١٣ ج: والمضاف.

Eğer mâhiyet, [basit türlerde olduğu gibi] kendisiyle veya [sair türlerde olduğu gibi] kendisine eklenen şeyle gerçekleşense “tür”dür. Örneğin “canlı” mefhumu “düşünen” girmeyecek şartıyla alınırsa insanın maddesi olup insandan bir parçadır ve fakat insana yüklenemez. Eğer canlı mefhumu “düşünen” girecek şartıyla alınırsa o zaman tür olur ki insan mefhumunun kendisidir. Bu iki şartın olmaması şartıyla da insanın cinsi olur ve ona yüklenebilir. Ama insanın parçası olmaz. Parçası denmesi tanımının parçası olmasındandır. Zira aklın insan sûretini elde etmek için canlıyı düşünmesi zorunludur. Dış dünyada ise canlı daha sonradır. Çünkü insan olmadığı zaman insanı ve başka şeyleri kapsayacak bir şeyin düşünülemeyeceği zorunludur.[1]

Üçüncü Mebhas: [Basit ve Bileşik Mâhiyet]

Zorunluluk, bileşik mâhiyetlerin varlığına hükmeder. Bileşik mâhiyetlerin de sonuç olarak basit mâhiyetlere varması kaçınılmazdır.[2] [İki mâhiyetin] bir zâtîde ortak olup diğer zâtîde veya mâhiyetin gereklerinden birinde ihtilaf etmeleri [ihtilaf ettikleri yön ortak oldukları yönden farklı olacağı için] bileşikliğe delâlet eder. Bir zâtîde sadece ortak olma veya sadece ihtilaf etme bileşikliğe delâlet etmez.

[Bu hakiki basit ve hakiki bileşiktir]. Bileşiklik ve basitlik iki göreli (mütezâyıf) olarak da itibâr edilebilir. Bu şekilde [hakiki ve izâfî şeklindeki] iki basit arasında eksik girişimlilik (umûm husûs min vechin); [hakiki ve izâfî] iki bileşik arasında ise izâfîde izâfetin dikkate alınması şart koşulmazsa eşitlik bulunur. Eğer izâfete itibâr etme şartı koşulursa tam girişimlilik (umûm husûs mutlak) söz konusu olur. [Yani hakiki bileşik izâfî bileşiği kapsar]. “Hakiki basit mâhiyet izâfî basit mâhiyete tam girişimliyken, bileşiklerde aksi geçerlidir.”[3] görüşü ise yanlıştır.

---

1 Teftâzânî yukarıda geçen üçlü tasnifin müteahhir dönemde yaygın olan tasnif olduğunu İbn Sînâ’nın tasnifinin ise bu şekilde ikili olduğunu söylüyor. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, c. 1, s. 74.

2 Basit mâhiyetler Vâcip, varlık, birlik ve nokta gibi parçaları olmayan mâhiyetlerdir. Bileşik mâhiyetler ise insan ve cisim gibi parçaları olan mâhiyetlere denir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 76.

3 Bu görüş Tûsî’ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 76.

وإن كانت متحصِّلةً بنفسها أو بما انضاف إليها فنوعٌ. فالحيوان بشرط أن لا يدخل فيه الناطق مادةٌ للإنسان جزءٌ له غيرُ محمول عليه، وبشرط أن يدخل، نوعٌ وهو الإنسان نفسه، ولا بشرط أحدهما جنسٌ له، محمول عليه،[١] فلا يكون جزءًا له، وإنما يقال له الجزء لما يقع جزءًا من حدِّه ضرورةَ أنه لا بدّ للعقل من ملاحظته في تحصيل صورة الإنسان، وأما في الخارج فمتأخّر[٢] ضرورةَ أنه ما لم يوجد الإنسان لم يعقل له شيء يعمّه وغيرَه.[٣]

المبحث الثالث

الضرورة قاضية بوجود الماهية المركَّبة، ولا بدّ[٤] من انتهائها إلى البسيطة. ويدلّ على التركيب[٥] الاشتراك في ذاتيّ مع الاختلاف في ذاتيٍّ أو شيءٍ من لوازم الماهية، لا مجردُ الاشتراكِ أو الاختلافِ في ذاتيٍّ.[٦]

وقد يعتبر التركّب[٧] والبساطة متضايفين، فيكون بين البسيطين[٨] / [٢٢أ] عموم من وجه، وبين المركّبين مساواةٌ إن لم يشترط في الإضافي اعتبار الإضافة، وعمومٌ مطلقا إن اشترط. وما قيل[٩] إن البسيطَ الحقيقيّ أخصُّ مطلقا من الإضافيّ والمركّبَ بالعكس فاسدٌ.

---

١ ج – عليه.
٢ ج س: فهو متأخر.
٣ قال في الشرح: «هذا ما ذكره في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الإشارات، وفيه مواضع بحث»، ثم فصل القول فيه بإيراد وجوه مع الأجوبة، وأتبعه بنقد قول صاحب التجريد حيث خلط فيه تفسير الماهية المشهورَ بين المتأخرين بتفسير ابن سينا، ثم قال إن هذا الخبط مما يدل على عدم كون التجريد من تصانيف الحكيم الحقق، يعني النصير الطوسي، «مع جلالة قدره عن أن ينسب إلى غيره». (١/٧٥-٧٦).
٤ ل م (غ): فلا بد. | راجع الشرح، ١/٧٦.
٥ (غ): التركب.
٦ ل – أو شيء من لوازم الماهية لا بمجرد الاشتراك أو الاختلاف في ذاتي. | ويشاهد نفس السقط في عدة نُسَخ أخرى (انظر مثلا: فل حج)؛ وفي بعضها كتب في الهامش بقيد صح (انظر مثلا: ع ف). و لكنه موجود في أكثر النُسَخ.
٧ ج ل: التركيب.
٨ أي البسيط الحقيقي والإضافي. وكذا القول في المركبين. راجع الشرح، ١/٧٦.
٩ القائل هو صاحب التجريد. راجع الشرح، ١/٧٦-٧٧.

Bir şeyin parçasının o şeyi zihinde ve dış dünyada öncelemesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla [mâhiyetin] parçasının, tasdikte orta terime ve sabit olmada vasıtaya ihtiyaç duymaması gerekir. Ancak birinci özellik hakiki diğer iki özellik ise izâfîdir.[1]

5 Bileşiklik bazen hakiki olur. Bu durumda bazı parçalar bazı parçalara ihtiyaç duyar. Örneğin maddi parçalarıyla kâim olan bileşiğin sûreti ve cins böyledir. Cins belirsiz bir şeydir. Ancak fasılla birlikte hakiki tür meydana gelir. Faslın cinse illet olmasının manası da budur. Yoksa dış dünyada cinsle fasıl arasında bir ayrışma söz konusu değildir. Hatta tür ve şahıs 10 arasında da durum böyledir. Zira Zeyd hem insandır hem canlıdır hem de düşünendir. Ayrışma ise farklı itibârlarla farklı sûretlerin bir şeyden meydana gelmesi yönüyle akıldadır. Her biri diğerine bir itibârla ihtiyaç duyan heyûlâ ve sûret de böyledir.

Bazen de bileşiklik "ordu" mefhumunda olduğu gibi itibârî olur. Bu 15 durumda [parçalarının birbirine ihtiyaç duyması] gerekmez.

[Bileşik mâhiyetin] parçaları bazen birbirine dâhil olur. Parçalar arasında birbirine doğru olarak yüklenme (tesâduk) bulunur. Bu yüklenme [büyüyen ve beslenen gibi] eşitlikle veya [canlı ve düşünen gibi] tam girişimlilikle yahut [beyaz ve canlı gibi] eksik girişimlilikle olur. Mâhiyetin 20 parçaları bazen de birbirinden ayrılabilir. Bu ayrılma [birlerden oluşan on sayısında olduğu gibi] birbirine benzer veya [beden ve nefsten oluşan insanda olduğu gibi] birbirinden farklı şeklinde olabilir. [Bir diğer itibârla parçalar] ya [insan için nefs ve beden gibi] vücûdî ya [imkân için varlığı ve yokluğu zorunlu olmama gibi] ademî ya [da ilk olmak için önce olmak ve 25 öncelenmeme gibi vücûdî ve ademîden] karışık (muhtelit) [şeklinde kısımlara ayrılırlar]. [Başka bir itibarla da parçalar] ya [insan için nefs ve beden gibi] hakiki ya [daha yakın için daha ve yakın gibi] izâfî ya da [divan için tahta ve tertip gibi bazısı izâfî bazısı hakiki şeklinde] birleşik (mümteziç) şeklinde kısımlara ayrılırlar.

---

1 Buradaki üç özellikten birincisi parçasının bileşiği zihinde ve dış dünyada öncelemesidir. İkinci özellik bileşiğin tasdikte orta terime ihtiyaç duymamasıdır. Üçüncü özellik ise sabit olmada vasıtaya ihtiyaç duymamasıdır. Tasdikte orta terime ihtiyaç duymama mâhiyetin zâtîsinin mâhiyet için sabit olduğu hususunda aklın herhangi bir orta terime ihtiyaç duymamasıdır. Yani bu bilgi evvelî bir bilgidir. Sabit olmada ihtiyaç duymama ise şöyledir: Bileşiğin parçasının yeni bir sebebe ihtiyacı yoktur. Örneğin evi var eden (câil) duvarın da var edicisidir. Dolayısıyla duvar ayrı bir sebebe ihtiyaç duymaz.

ولا بد من تقدم الجزء ذهنا وخارجا،[١] فيلزمه الاستغناء عن الوسطِ في لتصديق، والواسطةِ في الثبوت،[٢] إلا أنّ الخاصة الأولى حقيقية والأخيرتان[٣] إضافيتان.

والتركيب[٤] قد يكون حقيقيا، فيلزم احتياج بعض الأجزاء إلى البعض، كصورة المركب المتقوِّمة بأجزائه المادية، وكالجنس الذي هو أمر مبهم لا يتحصّل نوعًا حقيقيا إلا بمقارنة الفصل –وهذا معنى علّيته، وإلّا فلا تمايز في الخارج بين الجنس والفصل بل النوعِ والشخصِ أيضا، فزيدٌ هو الإنسان والحيوان والناطق،[٥] وإنما التمايز[٦] في العقل من جهة أنه يحصل من الشيء صوَر متعدّدة باعتبارات مختلفة–، وكالهيولى والصورة المفتقر كل منهما إلى الآخر باعتبار.

وقد يكون اعتباريا، كالعسكر، فلا يلزم.[٧]

والأجزاء قد تتداخل، بأن يكون بينهما[٨] تصادُق بالمساواة أو العمومِ مطلقا أو من وجه، / [٢٢ب] وقد تتباين متماثلة أو متخالفة، وجوديةً أو عدميةً أو مختلطةً، وحقيقية[٩] أو إضافية أو ممتزجة.

---

١ قال في الشرح: «يعني أن جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما، في الذهن والخارج. أما الوجود فبالنسبة إلى كل جزء، وأما العدم فبالنسبة إلى شيء ما من الأجزاء. بمعنى أن وجودَ الإنسان –مثلا- في العقل يفتقر إلى وجود الحيوان والناطق، وعدمَه إلى عدم أحدهما، ووجودَ البيت في الخارج يفتقر إلى وجود الجدار والسقف، وعدمَه إلى عدم شيء منهما.» (الشرح، ١/٧٧).

٢ كذا في جميع النُسَخ التي اعتمدنا عليها في التحقيق (ج س ل؛ م [غ]). وفي بعض النُسَخ المتنية التي توفرنا منها (أ): «فيلزمه الإستغناء عن الواسطة في التصديق، والوسط في الثبوت»، وهذا أوفق بما في الشرح في النسخة المطبوعة (١/٧٧) وأصلِها (غ) وعدةِ نُسَخ أخرى من الشرح (فل: ٣٧أ؛ جه: ٤٣ب). وفي طائفة ثانية من نُسَخ الشرح نجد ورود «الواسطة» في كلا الموضعين على سواء (أ: ١٣١أ؛ حب: ٣٩ب)؛ لكن عبارة طائفة ثالثة من نُسَخ الشرح (جا: ٤٢أ؛ ط: ٤٢أ) موافقة لما أثبتنا في الفوق. ويجدر التنبيه على أن عبارة النُسَخ في غير الطائفة الأخيرة مضطرب، حيث أن آخر تقرير الشارح، وهو قوله «فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية أولية والإستغناء عن الواسطة يجعل محمولها أوليّا» [كذا في جميع الطوائف] يعارض أوله في تلك النُسَخ. راجع تجد.

٣ م (غ): والأخريان.

٤ س: والتركب.

٥ س م (غ): الناطق (بدون واو).

٦ م (غ): المتمايز.

٧ س + الاحتياج، صح هامش؛ وفي هامش ج: أي الاحتياج.

٨ س: بينها.

٩ م (غ): أو حقيقية.

Dördüncü Mebhas: [Mâhiyetler Yaratılmış mıdır?]

Mâhiyetler yaratılmıştır. Filozofların ve Mu'tezile'nin cumhuru [basit-bileşik] mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu, bazıları da sadece basit mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu söyleyerek buna muhalefet etmiştir. Bizim delillerimiz şunlardır:

1. [Fâile] ihtiyacın illeti imkândır. İmkân ise varlığına nispetle basit olsun bileşik olsun mâhiyetin sıfatıdır.

2. [Fâilin] tesiri ancak mâhiyetin karar kılmasında yani mâhiyetin dış dünyada "o mâhiyet" olmasında düşünülebilir. Bu tesirle dış dünyada var olma gerekli olur. Çünkü mâlul varlığını elde ederken dış dünyada tam karar kılmış olsa fâilin tesiri olmazdı. [Bileşiği oluşturan basit mâhiyetlerin] varlıklarının toplamıyla toplamın [yani bileşik mâhiyetin] varlığı arasında dış dünyada bir fark düşünülemez. [Dolayısıyla sadece bileşik mâhiyetler değil basit mâhiyetler de yaratılmıştır].

3. Mâhiyetin dış dünyada var olması zâtıyla değildir. Dolayısıyla fâilledir.

[Bu üç delil] "Bu delillerin hepsi sonuç itibariyle [mâhiyetin değil] varlığın yaratılmış oluşunu ifade eder." denilerek reddedilmiştir.

4. Yaratılmış olan ya mâhiyettir, ya varlıktır, ya mâhiyetin varlıkla vasıflanmasıdır, ya da [bileşikte mâhiyetin] parçalarının bir araya gelmesidir. Bunların her biri ise bir mâhiyettir. [Dolayısıyla mâhiyetler yaratılmış olur].

Bu delil "[Yaratılmış olanın] özel varlık [yani mâhiyetin dış dünyada var olan her hangi bir ferdi] olduğu, varlığın mâhiyeti olmadığı" söylenerek reddedilmiştir.

[Mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu benimseyenler] demişlerdir ki: Eğer insanın insanlığı fâille olsaydı fâil olmadığı zaman insanın insanlığı da olmazdı.

Deriz ki: Gerekli olan olumsuzlamadır (selb). İmkânsız olan ise udûldür.[1]

Denirse ki: Mâlumdur ki burada mümkünün mâhiyetinde tesir ve varlığında tesir şeklinde ayrı iki tesir yoktur. Yine mâlumdur ki mâhiyetin fâil olmadan dış dünyada varlığı olamaz. O hâlde bu ihtilafın kaynağı nedir?

---

1 Fâilin tesiri olmadığında insanın insan olmaması imkânsız değildir. Zira fâilin tesiri olmadığında mâhiyet ma'dûm olarak kalır. Bu imkânsız değildir. İmkânsız olan ise insanın var olup da insan olmamasıdır (udûl).

المبحث الرابع

الماهيات مجعولة، خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلةِ مطلقا، وللبعض في البسائط. لنا وجوه:

الأول: أنّ علة الاحتياج هي الإمكان، وهو صفة للماهية مركبةً كانت أو بسيطة، بالنسبة إلى وجودها. ٥

الثاني: لا يُعقل التأثير إلّا في تقرُّر الماهية، بمعنى صيرورتها تلك الماهيةَ في الخارج، ويلزم منه تقرُّر الكون، وذلك لأن المعلول لو تقرر بكماله عند اقتناء الوجود لم يكن للفاعل تأثير. والفرقُ بين مجموع الوجودات ووجودِ المجموع بحسب الخارج غيرُ معقول.

١٠ الثالث: تقرُّر الماهية ليس بذاتها فيكون بالفاعل.

ورُدَّ الكل بأن مآلها إلى مجعولية الوجود.

الرابع: المجعول إما الماهية أو الوجود أو اتصافها به أو انضمامُ الأجزاء، والكل ماهيةٌ.

ورُدّ بأنه[1] الوجود الخاص، لا ماهيةُ الوجود.

١٥ قالوا: لو كانت إنسانية الإنسان بالفاعل لما كان إنسانا عند عدمه.[2]

قلنا: اللازم السلبُ، والمحال العدول.

فإن قيل: معلوم أنْ ليس هنا تأثير في ماهية الممكن / [٢٣أ] وآخر في وجوده، وأنْ ليس لها تقرّرٌ في الخارج بدون الفاعل لها،[3] فما وجه هذا الاختلاف؟

---

١ أي المجعول (ج).
٢ أي: لما كان الإنسان إنسانا عند عدم الفاعل (ج س).
٣ ل – لها.

Şöyle cevap verilir: Yaratılmışlıkla bazen fâile ihtiyaç kastedilir. Bu ise cismin sonluluğu gibi varlığın gereklerindendir. Dördün çift oluşu gibi mâhiyetin gereklerinden değildir. Bazen de yaratılmışlıkla başkasına ihtiyaç duyma kastedilir. Bu durumda yaratılmışlık sadece bileşik mâhiyetlerde mâhiyetin gereklerinden olur. [Basit olsun bileşik olsun] mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu söyleyen, yaratılmışlığın mâhiyetlerin hepsine iliştiğini kastetmiştir. Mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu kabul etmeyenler ise fâile ihtiyaç duymanın mâhiyetin arazlarından olmadığını kastetmiştir. [Yaratılmışlık bakımından basit mâhiyet bileşik mâhiyet] ayrımına gidenler ise basit ve bileşik mâhiyetler, varlıkları için fâile ihtiyaç duyma bakımından ortak olsalar da başkasına ihtiyaç duymanın basit mâhiyetlerin değil bileşik mâhiyetlerin gereklerinden olduğunu kastetmişlerdir.

ÜÇÜNCÜ FASIL: VARLIK VE MÂHİYETİN EKLENTİLERİ

Bu bahsi menhecler şeklinde ele alacağız.

Birinci Menhec: Taayyün

Bu menhecte birkaç mebhas vardır.

Birinci Mebhas: [Taayyün]

Taayyün[1] mâhiyet, varlık ve birlikten farklıdır. Zira taayyün hariç diğerleri tümele doğru olarak yüklenirler. Ayrışmanın (temeyyüz) aksine taayyünde ortaklığa itibâr etmek gerekmez. İki şahıs arasında ortaklığa itibâr edildiği zaman ayrışma ve taayyün birbirine doğru olarak yüklenirken, ortaklığa itibâr edilmediğinde veya ayrışan tümel olduğunda birbirlerinden ayrılırlar. Ayrışma ile taayyün arasında eksik girişimlilik vardır.

---

1 Taayyün ve teşahhus bir şeyin kendisi dışındaki tüm şeylerden ayrışmasına denir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 81.

أجيب بأنه قد يراد بالمجعولية الاحتياجُ إلى الفاعل، وهو[١] من لوازم الوجود كتناهي الجسم،[٢] دون الماهية كزوجية الأربعة،[٣] وقد يراد الاحتياج إلى الغير فتكون[٤] من لوازم الماهية في المركّب خاصةً. فمن قال بالمجعولية مطلقا أراد عروضَها للماهية في الجملة، ومن نفاها أراد أنّ الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، ومن فصَّل أراد أنّ الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية المركبِ دون البسيط وإنْ اشتركا[٥] في احتياج الوجود إلى الفاعل.

الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية

ولنجعله مَناهج.[٦]

المنهج الأول في التعيّن

وفيه مباحث:

المبحث الأول

التعيّن يغاير الماهيةَ والوجودَ والوحدةَ، لصدقها على الكليّ[٧] دونه.[٨] ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة، بخلاف التمايز،[٩] فيتصادقان إذا اعتُبر مشاركةُ الشخصين،[١٠] ويتفارقان إذا لم تُعتبر المشاركة أو كان المتميّز كليًّا، فبينهما عموم من وجه.

---

١ أي الاحتياج (ج).
٢ وفي هامش ج: فإن التناهي لازم لهوية الجسم ويحتاج إلى الفاعل.
٣ وفي هامش ج: فإن الزوجية لازمة لماهية الأربعة ولا يحتاج إلى الفاعل.
٤ أي المجعولية (ج).
٥ س: «اشتراكًا» بدلا من «وإن اشتركا». وفي هامش ج أشير إلى أنّ «إنْ» وصلية.
٦ خمسة: الأول في التعيّن، الثاني في الوجوب والامتناع والإمكان، الثالث في القدم والحدوث، الرابع في الوحدة والكثرة، الخامس في العلية والمعلولية.
٧ ل: الكل.
٨ قال في الشرح: تعيّنُ الشيءِ وتشخصُه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غيرُ ماهيته ووجودِه ووحدته، لكون كل من هذه الأمور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين. ولذا يصدق قولنا: الكلي ماهية وموجود وواحد، ولا يصدق أنه متعين وإن كان التعين أو المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة.» (٨١/١).
٩ كذا في جميع النسخ. وفي الشرح (المطبوع والنسخ): التميز.
١٠ أي في الماهية (ج).

İkinci Mebhas: [Taayyünün İtibârî Oluşu]

Taayyün iki açıdan [dışta varlığı bulunmayan] itibârîdir:

1. Taayyünün dışta varlığı olsaydı bu taayyününde bir taayyünü olur ve teselsül ederdi.

5 Denirse ki: Taayyünle ayrışmaya muhtaç kılan şey mâhiyette ortaklıktır. Taayyünün ortaklığı ise lafzî veya [taayyün mefhumunun ârız olmasıyla] arazîdir [dolayısıyla teselsül gerekmez].

Deriz ki: Her taayyünün -fertleri dışta birden fazla olsun veya olmasın- akılda bir mâhiyeti vardır. Bu mâhiyet dışta var olunca zorunlu olarak 10 taayyün gerekir.

Denirse ki: Taayyünün taayyünü kendisidir.

Deriz ki: Bu durumda taayyün itibârî olur. Zira dışta varlığı bulunan şeylerde ilişenin ilişilenden farklı olması zorunludur.

2. Taayyünün dışta varlığı olsaydı şahsın türdeki payına eklenmesi, ay-15 rışmasına bağlı olurdu. Bu durumda ise kısır döngü veya teselsül meydana gelirdi.

Denirse ki: Mâhiyet dışta var olursa taayyünün iliştiği şey olarak türden payını almış bir şekilde bulunur. Yoksa mâhiyet ve taayyün [ayrı ayrı] var olup sonrasında bir araya gelmiş değillerdir ki önce olan bir ayrışma gerekli 20 olsun.

Deriz ki: İlişilenin [ilişeni] ayrışmaya bitişik varlıkla öncelemesi zorunludur. Bu tartışmaya açıktır [Zira taayyünün iliştiği şeyin, ilişeni yani taayyünü öncelemesi zaman açısından değil zât açısındandır].

Taayyünün itibârî olmadığını [vücûdî olduğunu] kabul edenler çeşitli 25 deliller getirmişlerdir:

1. Taayyün taayyün edenin parçasıdır ki taayyün eden mevcuttur. [Dolayısıyla mevcudun parçası da zorunlu olarak mevcuttur].

المبحث الثاني

التعيّن اعتباريٌّ[١] لوجهين: /[٢٣ب]

الأول: أنه لو وُجد لكان له تعيّنٌ وتسلسلَ.

فإن قيل: المحْوِج إلى التمايز بالتعيّن[٢] هو الاشتراك في الماهية، واشتراك التعيّن لفظيّ أو عرضيّ. ٥

قلنا: كلُّ تعيّنٍ فله عند العقل ماهية، سواء تعدّدت أفرادها أو لا. فإذا وجدت في الخارج لزم التعيّن بالضرورة.

فإن قيل: تعيُّنه عينُه.

قلنا: فيكون اعتباريا، إذ تَغايُر المعروض والعارض في الأمور العينية[٣] ضروريّ.

١٠ الثاني:[٤] أنه لو وجد[٥] لتوقّف انضمامه إلى حصّة الشخص من النوع على تميُّزها[٦]، فيدور أو يتسلسل.

فإن قيل: الماهية إذا[٧] وجدت وجدت متخصِّصةً معروضةً للتعيّن، لا أنهما يتحقّقان فيتقارنان ليلزم تميزٌ سابق.

قلنا: تقدُّم المعروض بالوجودِ[٨] المقارنِ للتميز ضروريٌّ، وفيه نظر.

١٥ احتجّ المخالف[٩] بوجوه:

الأول: أنه جزء المتعيِّن، وهو موجود.

---

١ أي لا تحقق له في الأعيان، ولا يكون موجودا في الخارج. بل تحققه إنما هو بحسب فرض العقل. راجع الشرح، ٨١/١، ٨٣. وانظر أيضا تعريفه في خاتمة هذا البحث.

٢ ج – بالتعين.

٣ س – العينية، صح هامش. | أي الإمور الغير الاعتبارية، الموجودة في الأعيان.

٤ وفي عبارة الشرح –في بعض النُسَخ– ما يشعر بكون عبارة المتن هنا: «وقد يستدل بأنه لو وجد...» بدلا من «الثاني أنه لو وجد»؛ فهذه النُسَخ نفسها تشعر أيضا بكون عبارة المتن في الوجه الأول: «التعين اعتباريّ إذ لو كان...» بدلا من « التعين اعتباريّ لوجهين الأول أنه لو كان...» (سل، ورق ٥٤ب؛ أ، ورق ١٣٤أ–ب)؛ وبعض نُسَخ الشرح أشار ألى القراءة الثانية («..إذ لو كان، ... وقد يستدل...») في الهامش مع إثبات القراءة الأولى في الصلب (فل، ورق ٢٩أ هامش؛ مغ، ورق ٥٧ب)؛ وبعض النسخ أثبت القراءة الأولى بدون إشارة إلى الثانية (ب، ورق ٥١ب؛ حب، ورق ٤١ب؛ ط، ورق ٤٤أ–ب)؛ أما النسخة المطبوعة وبعض النسخ الخطية فقد خلطت بين الوجهين (م، ٨١/١؛ غ، ورق ٣٢ب؛ خس، ورق ٥٠أ–ب)؛ وفي بعض النسخ يشاهد تصحيحات لإزالة الخلط وجعل العبارة مطردًا (جا، ورق ٤٦أ؛ جه، ورق ٤٤ب). هذا، ولم نعثر في نَسَخ المتن ما يوافق القرائة الثانية التي تشعر بها بعض النُسَخ من الشرح.

٥ أي التعين، أي لو وجد في الخارج.

٦ أي تميز الحصة. (الشرح، ٨١/١)

٧ س – إذا، صح هامش.

٨ قوله «بالوجود» متعلق بقوله «تقدّم»، أي تقدم وجود المعروض، أي على وجود العارض. راجع الشرح، ٨١/١.

٩ أي القائل بكون التعين وجوديًا، لا اعتباريًّا. شرح المقاصد، ٨١/١.

Deriz ki: Mevcut olan taayyünün iliştiği şeydir. İlişen ve ilişilenden bileşik olan şey ise mevcut değildir; itibârîdir.

Denirse ki: "Zeyd" örneğinde olduğu gibi taayyün eden şahıstır. Zeyd'in varlığı da açıktır. Zeyd mefhumu sadece insan demek değildir. Taayyün olarak isimlendirdiğimiz başka şeyle beraber insandır. Dolayısıyla taayyün mevcut olan Zeyd'den bir parça olur ki var olmuş olur.

Cevap: O [yani Zeyd] somutlaştırıcı arazlarla kayıtlı insandır. Yoksa [insan mefhumunun] bütünü değildir. Bu kabul edilse dahi o şey [taayyün değildir;] özel bir nicelik, özel bir nitelik ve özel bir mekân gibi varlığı zorunlu [olarak bilinen] somutlaştırıcılardandır. Buradaki tartışma ise somutlaşma (teşahhüs) [yani taayyün] hakkındadır.

2. Tek bir türün tabiatı kendi kendine çoğalmaz. Ancak ona eklenen şeylerle çoğalır. Somutlaşmayla kastedilen de budur.

3. Eğer taayyün ademî olsaydı, kendi taayyün etmemiş olurdu. Dolayısıyla başkasını da taayyün ettiremezdi.

Deriz ki: Bu, tartışma konusu değildir. [Zira başkasını taayyün ettiren şey taayyünün kendisi değildir; daha önce geçtiği üzere somutlaştırıcı arazlardır. Somutlaştırıcı arazların varlığı ise tartışma konusu değildir].

4. Eğer taayyün ademî olsaydı mutlak olarak taayyünsüzlük için yahut ademî veya sübûtî başka bir taayyün için yokluk olurdu. Dolayısıyla sübûtîdir. Çünkü ademînin olmaması sübûtîdir ve misillerin hükmü birdir.[1]

Cevap: Ademînin bir şey için yokluk ve çelişiğinin sübûtî olduğunu kabul ettikten sonra, eğer taayyün ve taayyünsüzlükle ile [bu ikisinin] mefhumları kastediliyorsa [taayyün ve taayyünsüzlük şeklinde] sınırlama (hasr) olmaz [ki çelişiklik olsun. Zira taayyünün başka bir mefhumun yokluğu olması mümkündür]. Eğer bu ikisinin doğru olarak yüklendikleri kastediliyorsa, taayyünsüzlüğün doğru olarak yüklendiği şeyin ademî olması gerekmez [ki çelişiği sübûtî olsun].

1 Bu delil şöyledir: Taayyün ademî olursa üç şeyin yokluğu olacağı için sübûtî olurdu. Bu üç şeyden birincisi taayyünsüzlük, ikincisi ademî bir taayyün, üçüncüsü de sübûtî bir taayyündür. Taayyünün sübûtî olacağının ilk ikisindeki gerekçesi ademînin çelişiğinin zorunlu olarak sübûtî olacağıdır. Üçüncüsündeki gerekçesi ise misillerin hükmünün bir olacağıdır. Misillerin hükmünün bir olmasıyla kastedilen şudur: Taayyünün, ademî taayyünün yokluğu olması sübûtî taayyünün de yokluğu demektir. Zira ademî taayyün sübûtî taayyünün mislidir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 82.

قلنا: الموجود معروض التعين، لا المركبُ من المعروض والعارضِ، فإنه اعتباريّ.

فإن قيل: المتعيّن هو الشخص كزيدٍ مثلا، ولا خفاء في وجوده، وليس /[٢٤أ] مفهومه[١] مجرد الإنسان، بل مع شيء آخر نسمِّيه التعيُّن، فيكون جزءا من زيدٍ ٥ الموجودِ، فيوجد.

فالجواب: أنه الإنسان المقيَّد بالعوارض المشخِّصةِ، لا المجموعُ، ولو سُلّم فذلك الشيء هو المشخِّصات من الكمّ والكيف والأَيْن المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضروريّ،[٢] وإنما الكلام في التشخص.

الثاني: أن طبيعة النوع الواحدِ[٣] لا تتكثّر بنفسها بل بما ينضاف إليها، وهو ١٠ المراد بالتشخص.

الثالث: لو كان عدميا لما كان متعيَّنا[٤] في نفسه فلا يُعيِّن[٥] غيرَه. قلنا: غيرُ المتنازَع.[٦]

الرابع: لو كان عدميًّا لكان عدمًا للّاتعيُّن مطلقا، أو لتعينٍ آخر عدميٍّ أو ثبوتيٍّ فيكون ثبوتيًّا، لأنّ رفعَ العدميّ[٧] ثبوتيّ، وحكمَ الأمثال واحد.

١٥ قلنا، بعد المساعدة على أن العدميّ عدمٌ لشيء وأنّ نقيضه ثبوتيّ: إن أريد باللّاتعيّن والتعيّن مفهوماهما فلا حصر، أو ما صدقا عليه فلا يلزم كونُ ما صدق عليه اللّاتعينُ عدميًّا.

---

١ ج: مفهومَ، على أن الضمير المرفوع في «ليس» عائدٌ إلى «زيد»، و«مفهومَ» خبرها.
٢ «وهم لا يسمونه التعين، بل ما به التعين» (الشرح، ٨٢/١).
٣ يعني الطبيعة النوعية، كالإنسان مثلا. (الشرح، ٨٢/١).
٤ ج س: معينا.
٥ م: تعين.
٦ هذا جواب عن الوجهين الثاني والثالث معا (الشرح، ٨٢/١)، وحاصله عين الجواب عن الاعتراض السابق في آخر الوجه الأول.
٧ س: العدم.

5. Taayyün ademî olsaydı [tümellik mutlaklık gibi] taayyüne aykırı şeylerin yokluğu olurdu. Taayyün mutlaklığın veya [tümellik genellik gibi] mutlaklığa eşit olanların yokluğu olması durumunda ise mutlaklığın yokluğu gibi fertler arasında ortak olur ayrışmış olmazdı. Eğer taayyün mutlaklığın ve mutlaklığa eşit şeylerin yokluğu olmazsa, mutlaklığın yokluğundan ayrılmasının mümkün olması gerekir. Bu da ya taayyünsüz mutlaklığın yokluğunun gerçekleşmesiyle olur ki böylece o şey ne mutlak olan ne de taayyün eden olur [bu ise iki çelişiğin de yok olmasıdır]. Ya da tam tersiyle olur ki o zamanda o şey mutlak olan ve taayyün eden olmuş olur [bu ise iki çelişiği birleştirmektir].

Deriz ki: Mutlak taayyün kastediliyorsa, fertler arasında ortak olması ve fertlerin kendilerine özgü taayyünlerle ayrışması imkânsız değildir. Eğer özel taayyün kastediliyorsa bir şeyin ne mutlak olan ne de taayyün eden olması imkânsız değildir. Zira başka bir taayyünle taayyün eden olması mümkündür.

Hâtime: [Türün Fertlerinin Özel Arazlarla Ayrışması ve Hakiki, İtibârî, Vücûdî ve Ademî Kavramlarının Açıklanması]

Türün fertleri özel arazlarla birbirinden ayrışırlar. Bu ayrışmanın bazen [şu insan, bu insan gibi] "hâziyyet"e vardığı olur. Ademî mefhumu bazen ma'dûma bazen bir durumun yokluğuna bazen de mefhumuna yokluk dâhil olan şeye denir. Vücûdî ise bunun tersidir. [İtibârînin mukâbili olan] hakiki, takdir ve farz etme şaibesi olmaksızın nefsü'l-emrde bir şeyin sabit olmasına denir. İtibârî ise bunun tersidir. Sübûtî ve ademîyle kastedileni, somutlaşmanın işte bu arazlar olduğunu veya bu arazların ilişmesiyle meydana gelen hâziyyet olduğunu veya ferdin ortaklığı kabul etmemesi veya ortaklığı kabulünün yokluğu olduğunu özetleyince gerçek açık bir şekilde ortaya çıkar.

Üçüncü Mebhas: [Taayyünün Zihnen Ortaklığı İmkânsızdır]

Taayyün ortaklığın [yani mefhumun birden fazla şey için kullanılmasının] zihnen imkânsız olmasına bağlıdır. Dolayısıyla tümelin tümele -dışta ortaklığı engelleyecek şekilde dahi olsa- eklenmesiyle taayyün meydana gelmez.[1] Doğrusu bize göre taayyün Kâdir-i Muhtâr'ın iradesine dayanır.

---

1 Örneğin "insan" mefhumu birçok ferdi bulundurduğu için tümeldir. Aynı şekilde birçok ferdi bulundurduğu için "erdemli" mefhumu da tümeldir. Bu iki tümelin birleştirdiğimizde "erdemli insan" mefhumuna ulaşırız ki bu da tümeldir. Zira erdemli insan mefhumu içine birçok fertler girebilir. Hatta

الخامس: لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه، فإن كان عدما للإطلاق أو لما يساويه[١] كان مشتركا بين الأفراد كعدم الإطلاق[٢] /[٢٤ب] فلا يكون مميّزا،[٣] وإن لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الإطلاق إما بتحققِ عدم الإطلاق بدونه فيكون الشيء لا مطلقا ولا معيَّنا، وإما بالعكس فيكون مطلقا ومعيَّنا.

٥ قلنا: إن أريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكُه بين الأفراد وتَمايزُها بالتعينات الخاصّة، وإن أريد التعين الخاصّ لم يمتنع كون الشيء لا مطلقا ولا معيّنا، لجواز أن يكون معيّنا[٤] بتعيّن آخر.

خاتمة: أفراد النوع إنما تتمايز بعوارضَ مخصوصةٍ ربّما تنتهي إلى ما يفيد الهٰذِيَّة.[٥] والعدميُّ قد يطلق على المعدوم، وعلى عدم أمرٍ ما، وعلى ما يَدخل في ١٠ مفهومه العدمُ؛ والوجوديُّ بخلافه. والحقيقيُّ على ما هو ثابت في نفس الأمر من غير شائبة الفرض والتقديرِ؛ والاعتباريُّ بخلافه. فبعد تلخيص المراد بالثبوتيِّ والعدميِّ وأنّ التشخّص هو تلك العوارضُ أو ما يحصل عندها من الهٰذِيَّة أو كونُ الفرد بحيث لا يَقبل الشركة أو عدمُ قبوله لذلك –كان الحق جليًّا.[٦]

المبحث الثالث

١٥ التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنًا، فلا يحصل[٧] بانضمام الكليّ إلى الكليّ /[٢٥أ] ولو بحيث يمنع[٨] الشركةَ عينًا، بل يستند[٩] عندنا إلى إرادة القادر المختار،

---

١ من الكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك مما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق (الشرح ٨٢/١).

٢ ل – أو لما يساويه كان مشتركا بين الأفراد كعدم الإطلاق؛ وكتب في هامش ل بدون قيد صح أو نسخة: «أو لما يساويه كالكلية وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق»، ويبدو أنه مأخوذ من الشرح.

٣ م: متميزا.

٤ س: - لجواز أن يكون معينا.

٥ الهذية كون الشيء معروضا بعوارض مختلفة تنتهي إلى ما يفيد الهذية وامتناعَ الشركة فيه بحيث يمكن الإشارة إليه بهذا الشيء وذاك الشيء.

٦ قال في الشرح: «إذا تقرر هذا فلا خفاء في أنّ العوارضَ المشخِّصة وجودية، والهذيةَ [التي تتحصل بتلك العوارض] اعتبارية، وتميُّزَ الفرد عما عداه وعدمَ قبوله الشركة وكونَه ليس غيرَه أو لا يقبل الشركة عدميةٌ. (٨٣/١).

٧ أي الامتناع (ج).

٨ أي الانضمام (ج).

٩ أي التعين (ج). قال في الشرح: «بل التشخص يستند عندنا إلى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى أنه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص.» (٨٤/١)

Bazılarına göre ise dış varlıkla kesin bir şekilde gerçekleştiğinden dış varlığa dayanır. Bu şekilde [dış] varlıkların çoğalmasıyla şahıslar çoğalır.

Bu şöyle reddedilmiştir: Deverân[1] illiyyet ifade etmez. Taayyünün dış varlıkla gerçekleştiği kabul edilse dahi tartışılan konu [dış varlıkla herhangi 5 bir taayyünün meydana gelmesi değil] özel taayyünler hakkındadır.

Filozoflara göre ise taayyün mâhiyetin kendisine dayanır. Bu durumda bir fertle sınırlı olur. Yahut taayyün birbirini takip eden istidâtlara göre kendisine eklenen arazlarla somutlaşan maddeye dayanır. Zâtlarıyla çoğalmayı kabul eden maddelerin çoğalmasıyla da fertleri çoğalır.

10 Buna “Arazların taayyünü maddenin taayyünüyledir. Maddenin arazlarla taayyünü ise kısır döngü olur.” şeklinde itiraz edilmiştir.

Şöyle cevap verilmiştir: Maddenin taayyünü arazlarladır. Arazların taayyünüyle değildir.

Deriz ki: Mâhiyetin taayyünü [maddeye ihtiyaç olmaksızın] kendisine 15 özgü sıfatlarla olsun. Taayyünün çoğalmasıyla da fertleri çoğalsın.

İkinci Menhec: Vücûb, İmkân ve İmkânsızlık

Birkaç mebhastır.

Birinci Mebhas: [Vücûb, İmkân ve İmkânsızlık Nasıl Elde Edilir?]

Bu kavramlar mefhumun, basit veya bileşik heliyyete[2] nispetinden 20 meydana gelen akledilirlerdir. Varlığın [bir şeye] yüklenmesi yahut varlık vasıtasıyla [bir şeyin diğerine] bağlanması, bazen vâcip bazen imkânsız bazen de mümkün olur. Bunların [yani vücûb, imkân ve imkânsızlığın] tasavvuru zorunludur. [Bu manaları] “varlığı zorunlu”, “yokluğu zorunlu” ve “varlık ve yokluğu zorunlu olmayan” şeklinde tarif etmek ise lafzî tariftir.

---

dışta sadece bir insan erdemli olsa dahi bu mefhum tümeldir. Zira aklın bu mefhumun içinde başka fertler farz etmesi mümkündür. Netice de tümelin tümele eklenmesiyle taayyün meydana gelmez. Müellifin bu noktanın üzerinde durması taayyünün kaynağını ortaya koymak içindir. Metin ve şerhte açıkça ifade edilmese de tümelin tümele eklenmesiyle kastedilen örneğin tümel insan mefhumunun tümel taayyünle “zeyd” olamayacağıdır. Dolayısıyla tümel insanı özel zeyd yapan başka bir şey olmalıdır. Müellif bize göre bu şey “Kâdir-i Muhtâr’ın iradesidir.” demektedir. Yani Kâdir-i Muhtâr her ferde dilediği taayyünü verendir.

1 Deverân bir şey var olduğunda diğer şeyin olması, olmadığında olmaması demektir.

2 Heliyyet “mı”, “mi”, “mu” ve “mü” anlamlarına gelen “hel” soru edatından oluşturulmuş bir kavramdır. Bu kavramla bir şeyin ya varlığı araştırılır ya da bir şey için başka bir şeyin varlığı araştırılır. Birincisi basit heliyyet olurken ikincisi bileşik heliyyettir. Örneğin “insan vardır” ifadesinde insan için varlık araştırma konusudur ve basit heliyyettir. “İnsan canlı[olarak var]dır” ifadesinde ise insan için canlılığın var olması araştırma konusudur ve bileşik heliyyettir. (Varlık ilkinde yüklem olarak alınmışken ikincisinde yüklem ile konu arasında bir rabıta olarak alınmıştır).

وعند البعض إلى الوجود الخارجيّ، لتحقُّقه عنده[١] قطعًا، وتتعدَّدُ الأشخاص بتعدّد الوجودات.

ورُدّ بأنّ الدَوَران لا يفيد العلّيّة،[٢] ولو سُلّم فالكلام في خصوص التعينات.[٣]

وعند الفلاسفة إلى نفس الماهية فينحصر[٤] في فرد، أو إلى المادة المشخَّصة بالأعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة، فيتكثّر بتكثّر الموادّ القابلة للتكثّر بذواتها.

واعترض بأن تعيُّن الأعراض إنما هو بتعيّن المادة، فتعيُّنها بها دور.

وأجيب بأن تعيّنها بالأعراض لا بتعيّناتها.

قلنا: فليكن تعيُّنُ الماهية بما يخصّها من الصفات، وتكثُّرُ الأفراد[٥] بتكثّرها.[٦]

المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والإمكان

وفيه مباحث:

المبحث الأول

هي[٧] معقولات تَحصُل من نسبة المفهوم إلى هَلِيَّتِهِ[٨] البسيطة أو المركَّبة، إذ حملُ الوجود أو الربطُ بواسطته[٩] قد يجب وقد يمتنع وقد يمكِن. وتصوّرها[١٠] ضروريٌّ، والتعريف بمثل ''ضرورة الوجود'' و ''ضرورة العدم'' و''لا ضرورتهما'' لفظيّ.

---

١ أي لتحقق التعين عند الوجود الخارجي. راجع الشرح، ٨٤/١.

٢ يعني أن دَوَرانَ التعين مع الوجود (أي وجودَ التعين حيثما وجد الوجود) لا يفيد بعلية الوجود للتعين. قال في الشرح: «فيجوز أن يكون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين.»، وأضاف أيضا أنه يجوز أن يستند التعين إلى ما يستند إليه الوجود. (٨٤/١).

٣ «والوجود لا يقتضي إلا تعيّنًا ما» (الشرح، ٨٤/١).

٤ ج: فتنحصر.

٥ م: «وتكثر له الأفراد» بدلا من «وتكثر الأفراد».

٦ أي بتكثر الصفات العارضة المتكثرة. راجع الشرح، ٨٤/١.

٧ أي الوجوب والامتناع والإمكان (س).

٨ م (غ): هلية.

٩ أي ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود، وهو الهلية المركبة. فإنّ «هل» إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه وحينئذ يقع الوجود محمولا، أو بسيطة يطلب بها وجود شيء لشيء وحينئذ يقع الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول. راجع الشرح ٨٥/١، انظر أيضا المبحث الثاني والثالث الآتيين، وكذا ما سبق في المبحث السادس من فصل الوجود والعدم من هذا المقصد (الثاني).

١٠ أي وتصور هذه المعقولات (ج).

İkinci Mebhas: [Vücûb, İmkân ve İmkânsızlığın Kısımları]

Vücûb ve imkânsızlığın her biri, şeyin zatına nazaran ise zâtîdir. Zâtına nazaran değilse gayrîdir. Gayrî ise [atılan taşın hareketinin vâcip, sükûnun imkânsız olması gibi] illî (illeti olan), [kâtibin parmaklarının hareketinin vâcip, sükûnun imkânsız olması gibi] vasfî, [güneş tutulmasının belli bir zamanda gerçekleşmesinin vâcip, başka zamanlarda gerçekleşmesinin imkânsız olması gibi] vaktî olabileceği gibi daha farklı da olabilir.[1]

Varlık yüklem olarak alınırsa zâtî olmakla vasıflanan [Bârî'nin varlığı gibi] "vâcibu'l-vücûd lizâtihî" (zâtıyla varlığı vâcip) veya [iki çelişiğin birleşmesinin imkânsızlığı gibi] "mümteniu'l-vücûd lizâtihî" (zâtıyla varlığı imkânsız) olur. Varlık ["dört sayısı çifttir/çift olarak vardır" gibi konuyla yüklem arasında] bağlantı olarak alınırsa, zâtî olmakla vasıflanan [dört sayısının çiftliği gibi dört sayısının] zatına nazaran "bir şey için varlığı vâcip" ve [dört sayısının tekliği gibi dört sayısının] zatına nazaran "bir şey için varlığı imkânsız" olur. Dört sayısının çift oluşu gibi mâhiyetinin lâzımının varlığı dört sayısı için vâciptir. Yoksa [dört sayısının çift oluşu] zâtıyla vâcip değildir.[2]

İmkân ise sadece zâtîdir. İmkân bazen varlık veya yokluğun zorunlu olmaması anlamında alınır. Bu şekilde imkân-ı hâsı ve [varlık ve yokluk taraflarından bir tarafın mümkün] diğer tarafın zorunlu oluşunu kapsar. Dolayısıyla imkânsıza yokluğu mümkün; vâcibe varlığı mümkün demek doğru olur. Bazen de imkânın [varlık ve yokluk] taraflarından birinin zorunlu olmayışı anlamında olduğu vehmedilir ki bu şekilde imkân, [imkân-ı has, vâcip ve imkânsızın] hepsini kapsar.[3]

Bazen imkâna geleceğe nazaran itibâr edilir. Mümkün için şu an yok olma şartını ileri sürenler, bununla gelecekte varlığın ârız olmasınının mümkün olmasını kastetmiş gibidirler. Yokluğun [gelecekte] mümkün olmasına itibâr edilmesinde ise şu an var olma şarttır. Bu durumda iki çelişiğin birleşmesi gerekmez.

1 Burada gayrîyle vücûb ve imkânsızlığın başkasından, örneğin illî ile illetten vasfî ile vasıftan, vaktî ile de de zamandan kaynaklanması kastedilmektedir.

2 Îcî, mâhiyetin lâzımlarının varlığının, zâtlarıyla vâcip olmaması için burada incelenen vücûb, imkân ve imkânsızlığın, önermelerin kiplerindekilerden farklı olduğunu düşünmüştür. Teftâzânî'ye göre ise mâhiyetin lâzımının varlığının lâzımın zâtıyla değil de mâhiyeti için vâcip olması bu problemi ortadan kaldırır. Dolayısıyla iki farklı vücûb, imkân ve imkânsızlık kabul etmeye gerek kalmaz. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 85.

3 Burada iki imkân söz konusudur. Birisi imkân-ı hâs diğeri imkân-ı âmdır. İmkân-ı hâs yokluk ve varlığın zorunlu olmaması anlamındadır; zâtî vücûb ve zâtî imkânsızın mukabilidir. İmkân-ı âm ise varlık veya yokluk taraflarından sadece birinden zorunluluğun olumsuzlanmasıdır. Aslında metinde tanımlanan imkân imkân-ı âmdır. Teftâzânî imkân-ı âmın sonki tanımını ise bir vehim olarak değerlendirmiştir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 86.

المبحث الثاني /[٢٥ب]

كلٌّ من الوجوب والامتناع[١] إن كان بالنظر إلى ذات الشيء فذاتيٌّ، وإلّا فغيريٌّ: عِلِّيٌّ أو وصفيٌّ[٢] أو وقتيٌّ أو غيرُها.

والموصوف بالذاتيّ واجبُ الوجود لذاته[٣] أو ممتنعُ الوجود لذاته إن أخِذ الوجود محمولًا، وواجبُ[٤] الوجود للشيء وممتنعُ الوجود له نظرًا إلى ذاته[٥] إن أخِذ[٦] رابطةً؛ فلازمُ الماهيّة -كزوجيّة الأربعة- واجب الوجود لها[٧] لِذاتها،[٨] لا واجب الوجود لِذاته.[٩]

والإمكان ذاتيٌّ لا غير. وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود أو العدمِ فيعمُّ الإمكانَ الخاصَّ وضرورةَ الطرَفِ الآخَرِ، فيصدق على الممتنع ممكنُ العدم، وعلى الواجب ممكنُ الوجود. وقد يُتوهَّم أنّه بمعنى سلب ضرورةِ أحد الطرفين فيعمُّ الكلَّ.[١٠]

وقد يعتبر بالنظر إلى الاستقبال، ومَن اشترَط فيه[١١] العدمَ في الحال كأنّه أراد به[١٢] إمكان طريان الوجود في المستقبل، ففي[١٣] إمكان العدم[١٤] يشترط الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين النقيضين.

---

١ ل م (غ) + والإمكان، وهو خطأ. ولم يتعرض للإمكان في الشرح (٨٥/١). وسيأتي بحثه مستقلا، حيث يقول: «والامكان ذاتي لا غير».
٢ م: وضعي.
٣ أي لذات الموصوف.
٤ معطوف على قوله «واجب الوجوب لذاته».
٥ الضميران في «له» و«ذاته» عائدان إلى قوله «للشيء» (ج).
٦ أي الوجود (ج).
٧ م (غ) – لها.
٨ وفي هامش س: أي واجب الثبوت للماهية نظرا إلى نفسها. راجع الشرح ٨٥/١.
٩ أي لذات اللازم.
١٠ قال في الشرح: وهو بعيد جدًا. (٨٦/١).
١١ أي في الممكن الاستقبالي، راجع الشرح، ٨٦/١.
١٢ ج ل – به.
١٣ ل: وفي.
١٤ أي في المستقبل (الشرح، ٨٦/١).

Bazen imkâna, şartların gerçekleşmesi bakımından bir şeyin oluşması için maddenin hazırlanması anlamında itibâr edilir. Bu imkân güçlülük ve zayıflık bakımından değişiklik gösterir. Bu imkâna "istidâdî imkân" denir.

İmkânın [bir mefhuma] ilişmesi varlıkla mukayese edilmesi bakımından mefhuma nazaran olur. [Mefhumun] varlık ve yokluğuna itibâr edilmesiyle ise başkası nedeniyle vâcip yahut başkası nedeniyle imkânsızlık [mefhuma] ilişir. İmkân bu ikisinden [yani başkası nedeniyle zorunlu yahut başkası nedeniyle imkânsızlıktan] düşüncede ayrışsa da gerçekte ayrışmaz. [Çünkü var olan bir mümkün başkası nedeniyle vacip; yok olan bir mümkün ise başkası nedeniyle imkânsızdır].

Başkasıyla nedeniyle vücûb ve başkasıyla nedeniyle imkânsızlık [varlık yokluk gibi farklı] mütekâbillere izafe edildiğinde zorunluluk isminde ortak olurlar. Bu durumda birbirlerine doğru olarak yüklenirler [yani varlığı başkası nedeniyle vâcibin yokluğu başkası nedeniyle imkânsızdır]. İzâfe edildikleri şeyin [varlık ve yokluktan biri gibi] aynı şey olması durumunda ise her biri diğerini nefyeder [yani varlığı vâcip olanın varlığı imkânsız olmadığı gibi yokluğu vâcip olanın da yokluğu imkânsız olmaz]. Başkası nedeniyle imkânsız ve başkası nedeniyle vâcip arasında aynı şeyde birleşememe (mani'atü'l-cem') vardır. Bunanla beraber bu ikisinin birbirine dönüşmesi mümkündür. Zâtî vücûb ile zâtî imkânsızlık aynı şeyde birleşemedikleri gibi bu ikisinin birbirlerine dönüşmeleri de imkânsızdır. Aynı şekilde zâtî vücûb ve zâtî imkânsızlık ile başkası nedeniyle vücûb ve başkası nedeniyle imkânsızlık da aynı şeyde birleşemedikleri gibi birbirlerine dönüşmeleri de imkânsızdır. Zira bu [yani başkası nedeniyle zorunluluk ve başkası nedeniyle imkânsızlık] zâtî olmaya aykırı olan imkânı gerekli kılar. "Zatî başkasıyla olsaydı başkasının olmaması durumunda zatî de olmazdı" şeklindeki istidlâlde ise gereklilik men' edilmiştir. [Zira bu gereklilik ancak zâtînin zâtî olmaması durumunda söz konusudur]. İmkân ve iki zâtî arasında hakiki bir ayrım vardır. Birbirlerine dönüşmeleri de imkânsızdır.

Denirse ki: Hâdisler ezelde imkânsızken sonra mümkün olurlar. [Yine] makdûr olmak var olmadan önce mümkünken var olduktan sonra imkânsız olur.

وقد يعتبر بمعنى تَهَيُّؤِ المادّة لحصول الشيء باعتبار تَحقُّق الشرائط، فيتفاوت شدّةً وضعفًا،[١] ويسمّى استعداديًا.[٢]

وعروضُ الإمكان[٣] يكون بالنظر إلى المفهوم من حيث هو،[٤] مَقيسًا إلى الوجود؛[٥] /[٢٦أ] وأمّا مع اعتبار الوجود أو العدم فيعرض الوجوبُ أو الامتناعُ الغيريّ؛ فهو[٦] ينفكّ عنهما تعقّلًا لا تحقّقًا.

والغيريّان[٧] يتشاركان في اسم الضرورة عند تقابل المضاف إليه وحينئذ يتصادقان،[٨] ⁽²⁾ وعند اتحاده[٩] يتنافيان، فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب،[١٠] وكذا بين الذاتيَّين مع استحالته،[١١] كما بين الذاتيّ والغيريّ[١٢] من الوجوب والامتناع[١٣] لاستلزامه[١٤] الإمكانَ المنافي للذاتيّ.[١٥] والاستدلالُ بأنّ الذاتيَّ لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه فممنوعٌ[١٦] الملازَمةِ. وبين الإمكان والذاتيَّين انفصالٌ حقيقيّ، والانقلاب محال.

فإن قيل: الحادث ممتنع في الأزل ثم يمكن، والمقدوريةُ ممكنةٌ قبل الوجود ثم تمتنع.

---

١ بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بتحقق بعض من الأسباب، راجع الشرح ١/٨٦.
٢ م: استعدادية.
٣ يعني للماهية.
٤ أي من غير اعتبار وجود الماهيةِ أو علتِها (إذ حينئذ تكون واجبة بالغير)، ومن غير اعتبار عدم الماهيةِ أو علتِها (إذ حينئذ تكون ممتنعة بالغير)، بل إذا اعتبرت الماهية من حيث هي هي. راجع الشرح، ١/٨٧.
٥ ل: الموجود. | أي مع اعتبار نسبتها إلى الوجود. راجع الشرح ١/٨٧.
٦ أي الامكان (س).
٧ أي الوجوب والامتناع الغيريان (س).
٨ س + ويشتركان. | لنقل من الشرح، انظر الملحق.
٩ أي عند اتحاد المضاف أليه (ج).
١٠ بأن ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علة فيصير ممتنعا بالغير، وبالعكس. راجع الشرح، ١/٨٧.
١١ أي استحالة الانقلاب. راجع الشرح، ١/٨٧.
١٢ م (غ): وغير الذاتي.
١٣ قال في الشرح: «وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع مع امتناع الانقلاب. راجع الشرح، ١/٨٧.
١٤ أي لاستلزام الغيريّ (ج).
١٥ لأن الواجب بالغير والممتنع بالغير لا يكونان إلا ممكنا، وهو ينافي الواجب بالذات أو الممتنع بالذات. راجع الشرح، ١/٨٧.
١٦ ج س: ممنوع.

Deriz ki: İmkânın ezelîliğiyle ezelîliğin imkânı arasında fark vardır. Hâdisler ezelde de ebedde de mümkündür. Hâdisin ezelde [var olması] ise daima imkânsızdır. Var olduktan sonra makdûr olmanın imkânsızlığı ise zâtî değildir; başkası nedeniyledir.

Üçüncü Mebhas: [Vücûb, İmkân ve İmkânsızlığın Önermelerle İlişkisi]

Varlık [konuyla yüklem arasında] bağlantı/rabıta kılındığında [vücûb, imkân ve imkânsızlığın] üçü kendinde [yani nefsü'l-emrde sabit olmaları bakımından] önermelerin maddesi olurlar. Düşünme ve ifade etme itibariyle ise önermelerin kipleri/cihetleri olurlar. İşte bu durumda "Bârî vâciptir veya mevcuttur", "İki çelişiğin bir araya gelmesi imkânsız veya ma'dûmdur.", "İnsan mümkündür veya mevcuttur." vb. ifadelerimizde olduğu gibi yüklem eğer vâcip, imkânsız ve mümkünden biriyse yahut varlık veya yokluksa [bu durumda mezkûr yüklemlerde yüklem olmanın yanısıra bağlantı/rabıta veya kip/cihet olma durumu da söz konusu olduğu için] itibârlar çoğalır. Bu durumda [yüklem olan zâtî] vücûb, imkân ve imkânsızın konularına nispeti vücûbla olurken, başkası nedeniyle vâcip ve başkası nedeniyle imkânsızın ise imkânla olur. Her başkası nedeniyle varlığı mümkün olanın kendinde de varlığı mümkündür. Ama aksi böyle değildir. [Çünkü kendinde varlığı mümkün olan başkası nedeniyle vâcip olabilir].

Dördüncü Mebhas: [Vücûb, İmkân ve İmkânsızlığın İtibârî Oluşu]

Vücûb, imkân, imkânsızlık, kıdem, hudûs, birlik, çokluk, taayyün, bekâ ve vasıflanma gibi varsayılan her bir ferdinin mefhumuyla vasıflandığı şeyler itibârîdir. Eğer dışta varlıkları olsaydı teselsül gerekirdi. Zira bir şeye türemeyle yüklenen mevcut bir sıfatın o şeyin kendisi olmasının imkânsızlığı kesindir. Bu ancak itibârî şeylerde olur. Bir şeyin dışta vâcip olmasının anlamı şudur: Bir şey varlığa dayalı olarak düşünüldüğünde akılda bir düşünce gerekir ki bu düşünce vücûbtur. Diğerleri de bu şekildedir.

قلنا: فرقٌ بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية،[١] فالحادث ممكن في الأزل والأبد، والحادث في الأزل ممتنع دائمًا،[٢] وامتناعُ المقدورية بعد الوجود غيريٌّ لا ذاتيٌّ.

المبحث الثالث

إذا جُعل الوجود رابطةً فالثلاثة[٣] في نفسها موادُّ القضايا، وباعتبار التعقّل ٥ أو التلفّظ جهاتُها، وحينئذ إن كان المحمول أحدَها أو الوجودَ أو العدمَ كما في قولنا: «الباري تعالى واجب» أو «موجود»، /[٢٦ب] و«اجتماع النقيضين ممتنع» أو «معدوم»، و«الإنسان ممكن» أو «موجود»، يتعدّد[٤] الاعتبارات، ويكون نسبة الثلاثة[٥] إلى موضوعاتها بالوجوب، ونسبة الغيريَّين[٦] بالإمكان. وكلّ ممكنِ الوجود لغيره ممكنُ الوجود في نفسه، من غير عكس.

١٠ المبحث الرابع

كلُّ ما يوصَف أيُّ فردٍ يُفرض منه بمفهومه[٧] –كالوجوبِ والقدمِ والوحدةِ ومقابِلاتِها والتعينِ والبقاءِ[٨] والموصوفيةِ– فهو اعتباريٌّ؛ إذ لو وُجِد لزم التسلسل، للقطع بامتناع كون الصفة الموجودةِ المحمولةِ على الشيء بالاشتقاق عينَه؛[٩] وإنما ذلك في الاعتباريّات. فمعنى[١٠] كون الشيء واجبا في الخارج أنه بحيث إذا عقل ١٥ مسندًا[١١] إلى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب، وكذا الكلام في البواقي.

---

١ وفي هامش ج: «قوله أزلية الإمكان: أي إمكان الحادث، قوله إمكان الأزلية: أي أزلية الحادث، والألف واللام بدل من المضاف إليه، والحاصل أن أزلية إمكان الحادث لا يستلزم إمكان أزلية الحادث فلا يلزم الانقلاب.»

٢ وفي هامش ج: "والحاصل أن وجود الحادث ليس بممكن في الأزل إلا أن إمكانه حاصل في الأزل، وهذا معنى ما قيل: إن أزلية الإمكان لا يستلزم أمكان الأزلية."

٣ ل – فالثلاثة. | أي الوجوب والامتناع والإمكان.

٤ م (غ): بتعدد.

٥ أي إذا أخذ كل منها ذاتيا. راجع الشرح، ١/٨٨.

٦ أي الوجوب والامتناع الغيريين. وأما الإمكان فذاتي دائما، كما تقدم.

٧ قوله «بمفهومه» متعلق بقوله «يوصف»، وقوله «يفرض منه» صفة لقوله «أي فرد»؛ وقوله «أيّ» نائب فاعل لـ«يوصف»؛ وقوله «كل» مبتدأ خبرُه قوله «فهو اعتباريّ». وحاصل العبارة: كل ما يوصف بمفهومه كلُ فردٍ مفروضٍ من أفراده ... فهو اعتباريّ.

٨ س + وممكن الوجود لغيره ممكن، صح هامش؛ ولعلّه غلط.

٩ قوله «عينَه» خبر للكون، وقوله «بالاشتقاق» متعلق بقوله «المحمولة».

١٠ ل: بمعنى.

١١ م: مستندا

“Vücûb ve imkân mevcut olsaydı birçok imkânsızlık gerekirdi” şeklinde istidlâlde bulunulmuştur. Bu imkânsızlıklar şunlardır:

1. [Mevcut olmalar durumunda vücûb ve imkân] yokluğa doğru olarak yüklenemezdi.

2. Vâcip mümkün olurdu. Zira sıfat mevsufa ihtiyaç duyduğu için mümkündür. Mümkün ise mümkün olması bakımından yok olabilir. Aynı şekilde eğer bir şeyin vücûbunun kendisiyle olduğu mümkün ise bu şey [mümkün olmaya] daha layıktır.

3. [Vücûb mevcut olsaydı mevsufuna ihtiyaç duyduğu için mümkün olurdu. Bu şekildeki mümkün ise kendisini varlık ve vücûb bakımından önceleyen bir sebebe ihtiyaç duyardı. Dolayısıyla] bir şeyin kendi varlığını öncelemesi ve teselsül söz konusu olurdu. Zira [vücûbu] gerektirenin vücûb bakımından önce olması zorunludur. [Bu vücûb sonraki vücûbun aynısı ise bir şey kendini öncelemiş olur. Değilse teselsül söz konusu olur].

4. Mümkünün varlığı imkânından önce olurdu. Zira ilişilenin ilişenden önce olması zorunludur.

5. Mevcut sıfat ma‘dûmla yahut o sıfatla vasıflanandan başkasıyla kâim olurdu. Zira bir şeyin imkânı zâtî olması bakımından varlığını zorunlu olarak önceler. Bu durumda imkân için bir mahallin olması kaçınılmazdır.

6. [Vâcip veya imkânsızken mümküne] dönüşme söz konusu olurdu. Zira imkânın mümkünün kendisiyle varlığı arasındaki nispet olması zorunludur. Eğer imkân mevcut olsaydı mümkünün kendisi de varlığı da imkândan sonra olurdu. Bu durumda ise mümkün öncesinde vâcip veya imkânsız olacaktır.

Bu delillerin birçoğu tartışmaya açıktır.

Muhalifler ise vücûb ve imkânın ademî olması durumunda birçok imkânsızlığın söz konusu olduğunu söylemişlerdir. Bu imkânsızlıklar şunlardır:

1. Yokluk varlığı kuvvetlendirir ve varlığın sabit olmasını gerektirirdi. Zira vücûb [varlık için] zorunlu olarak böyledir.

وقد يستدلّ[1] بأن الوجوب والإمكان لو كانا موجودَين لزم محالات:

أحدها:[2] عدَمُ الصدق على العدم.

الثاني: إمكان الواجب، لأنّ الوصف لاحتياجه إلى الموصوف ممكنٌ، والممكن نظرًا إلى نفسه جائزُ الزوال، وأيضا إذا كان ما به واجبيّةُ الشيء ممكنًا فهو أولى. ٥

الثالث: تقدُّم الشيء على نفسه أو[3] التسلسلُ، ضرورةَ /[٢٧أ] تقدم المقتضِي بالوجوب.[4]

الرابع: سبقُ وجود الممكن على إمكانه، ضرورةَ تقدم المعروض على العارض.

الخامس: قيام الصفة الموجودة بالمعدوم أو بغير موصوفها، ضرورةَ أنّ إمكان الشيء لكونه ذاتيًّا يكون قبل وجوده، ولا بدّ له من محلٍّ. ١٠

السادس: الانقلاب، ضرورةَ أنّ الإمكان نسبةٌ بين الممكن ووجودِه، فلو وجد لتأخّر عنهما، فيكون الممكن قبله[5] واجبًا أو ممتنعًا. وفي أكثر الوجوه للجدال مَجال.

احتجّ المخالف بأنّ الوجوب والإمكان لو كانا عدمِيَّين[6] لزم محالات:

أحدها:[7] كون العدم مؤكِّدًا للوجود ومقتضيًا لثباته، ضرورةَ أنّ الوجوب كذلك. ١٥

---

١ أي على كون الوجوب والإمكان اعتباريين. وأما الامتناع فلا نزاع في كونه وصفا اعتباريا لا وجود له في الأعيان. راجع الشرح، ١/٨٩.

٢ ج: الاول.

٣ م: و.

٤ قوله «بالوجوب» متعلق بقوله «تقدم». قال في الشرح: «فيحتاج إلى سبب متقدم عليه بالوجودِ والوجوبِ، ضرورةَ أن الشيء ما لم يكن موجودًا واجبًا بالذات أو بالغير لم يصح سببا لوجود شيء آخر.» (١/٨٩-٩٠)

٥ م: مثله.

٦ هذا اعتراض على كونهما عدميين، لا كونهما اعتباريين. قال في الشرح: «قد سبقت الإشارة إلى الفرق بين الموجود والوجوديّ والاعتباريّ والعدميّ [انظر خاتمة المبحث الثاني من المنهج الأول من الفصل الثالث؛ راجع الشرح، ١/٨٢-٨٣]، والتمسكاتُ السابقة [أي آنفا، في هذا المبحث الرابع] إنما دلت على أن ليس الوجوب والإمكان أمرين موجودين في الخارج، من غير دلالة على كونهما وجوديين أو عدميين؛ وتمسكات المخالف إنما تدل على أنهما ليسا عدميين، من غير دلالة على كونهما موجودين أو أعتباريين؛ فالظاهر أنهما لم يتوَارَدا على محل واحد، إلا أنا اقتفينا إثر القوم.» (شرح المقاصد، ١/٩٠).

٧ ج: الاول. | هذا الوجه مختص بالوجوب فقط. والوجهان الباقيان تعمان الوجوب والإمكان معا. راجع الشرح، ١/٩٠.

Deriz ki: [Vücûb] aklî bir itibârdır. Yoksa tam yokluk değildir.

2. İki çelişik aynı anda yok olurdu. Zira vücûbun olmaması ve mümkün olmama zorunlu olarak ademîdir. Çünkü bu ikisi imkânsıza doğru olarak yüklenirler. [Vücûb ve imkân da ademî olduğu takdirde iki çelişiğin aynı anda yok olması gerekir].

Deriz ki: Bazen ma'dûma doğru olarak yüklenen, bazı ferdleri itibariyla vücûdî olabilir. Bunu kabul etsek dahi körlük ve körlüğün olmaması veya imkânsızlık ve imkânsızlığın olmaması gibi iki çelişik de ademî olabilir. İki çelişiğin birlikte yok olması, müfredlerde iki çelişiğin aynı şeye doğru olarak yüklenememesi anlamındadır. Yoksa önermelerdeki gibi iki çelişiğin birlikte varlıktan ve sabit olmadan hâlî olması anlamında değildir. Bu, eşitlik (müsâvât), genellik (umûm), özellik (husûs) ve ayrı olma (mübâyenet) gibidir. Çünkü bunlar [yani bu nispetler] müfredlerde bir şey için doğru olma bakımından iken önermelerde kendinde sabit olması bakımındandır.

3. Aklın varsaymamasıyla hatta mutlak olarak imkân mümkünden, vücûb vâcipten olumsuzlanırdı. Zira bir manada olmaksızın bir şeyin imkânı o şeyin imkânı değildir. Vücûb da böyledir.

Deriz ki: Bu men' edilmiştir. Aksine bazen ma'dûm ve imkânsız gibi yüklem ademî olurken yükleme zorunlu olur. İmkân ademîdir ama [örneğin] Zeyd zorunlu olarak mümkündür. Bunun anlamı aklın Zeyd'i varlığa isnat etmesi durumunda bir düşüncenin gerekmesidir ki bu düşünce imkândır. Bir şeyin imkânının manası da budur. Yoksa bir şeyin imkânı o şeye doğru olarak yüklenen vasfın ademî olması değildir. İmkânının olmaması da o vasfın ona doğru olarak yüklenememesi değildir. Vücûb için de bu geçerlidir.

Denirse ki: Bir şeyin bir şey için sabit olması o şeyin kendinde sabit olmasının fer'idir.

Deriz ki: [Bir şeye] doğru olarak yüklenme anlamındaki sabitlikte bu men' edilir. Çünkü vasıflardan birçoğu selbîdir.

قلنا: اعتبارٌ عقليٌّ[١] لا عدمٌ محضٌ.

الثاني: ارتفاع النقيضين، ضرورةَ أنّ اللّاوجوب واللّاإمكان عدميَّان، لصدقهما على الممتنع.

قلنا: قد يكون الصادق على المعدوم وجوديًّا باعتبار بعضِ الأفراد، ولو سُلّم فقد يكون النقيضان عدميَّين، كالامتناع واللّاامتناع والعمَى واللّاعمى، ومعنى ارتفاع النقيضين[٢] في المفردات عدمُ صدقِهما على الشيء، لا خلوُّهما عن الوجودِ والثبوتِ كما في القضايا،[٣] /[٢٧ب] وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمبايَنة،[٤] فإنها في المفردات باعتبار الصدق على الشيء، وفي القضايا باعتبار ثبوتها في نفسها.

الثالث: سلب الإمكانِ عن الممكن والوجوبِ عن الواجب عند عدم فرض العقل، بل مطلقًا[٥] لأنّ[٦] ''إمكانه لا'' في معنى ''لا إمكانَ له''،[٧] (٣) وكذا الوجوب.

قلنا: ممنوع، بل قد يكون المحمول عدميًّا والحمل ضروريًّا، كالمعدوم والممتنع. فالإمكان عدميٌّ وزيد ممكن بالضرورة بمعنى أنه بحيث لو أسنَده العقل إلى الوجود لزم معقول هو الإمكان.[٨] ومعنى ''إمكانه لا'' أن ذلك الوصفَ الصادق عليه[٩] عدميٌّ، و''لا إمكانَ له'' أنه لا يصدق عليه ذلك الوصف، وكذا في الوجوب.

فإن قيل: ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوتِه في نفسه.

قلنا: ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق، إذ كثير من الأوصاف سلبيٌّ.

---

١ مفهومه ضرورة الوجود. (الشرح، ٩٠/١)

٢ يعني أن ما ذكر من أنه ارتفاع للنقيضين ممنوع. لأن معناه ما سيذكره. راجع الشرح، ٩٠/١.

٣ فإن ارتفاع النقيضين في المفردات يكون باعتبار عدم صدقهما على الشيء، وفي القضايا باعتبار عدم صدقهما في نفسهما وعدم ثبوت مدلوليهما. راجع الشرح، ٩٠/١.

٤ ل: كالمباينة.

٥ أي سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد.

٦ تعليل لقوله «بل مطلقاً». راجع الشرح (٩١/١)، الوجه الرابع؛ وقد ألحق الوجه الرابع في المتن بالوجه الثالث بذكر قوله «بل مطلقا».

٧ لبحث طويل عن هذا المقام وللمقارنة بماذكر في **تهذيب المنطق والكلام**، انظر الملحق.

٨ الظاهر أن ما ذكره إلى هنا جواب عن الوجه الثالث. وما بعده جواب عن الوجه الرابع، أي قوله «بل مطلقا.»

٩ أي على الموضوع. راجع الشرح، ٩١/١. وفي عبارة الشرح في النسخة المطبوعة نقص، حيث كتب «لأن» بدلا من «لا أن» في قوله «ومعنى إمكانه لا أن ذلك الوصف...»، لكنه صحيح في نسخة غ (ورقة ٣٦ب).

Beşinci Mebhas: [Mümkünün Müessire İhtiyacının Zorunlu Oluşu]

Zorunluluk, mümkünün müessire muhtaç olduğuna ve tercih edici olmadan bir mümkünün iki tarafından birinin ağır basmayacağına hükmeder. [Bu meselede] tasavvurun kapalılığından kaynaklanan tasdikin kapalılığı [sonuç olan zorunluluğa] zarar vermez.

[Bu hükmün zorunlu olmayıp kesbî olduğunu benimseyenlerin mümkünün müessire ihtiyacını ispatlamak için] "[1] [Mümkünün iki tarafından] birinin, ağır basmayı gerektiren bir sebep olmaksızın ağır basması [imkân tanımında ifade edilen] eşitliğe aykırıdır. [2] Yine [bu durumda] varlıktan önce ağır basmanın olması kaçınılmazdır. Bu ağır basma ise [yokken var olduğu için] vücûdî bir ağır basmadır ve [eserle değil] müessirle kâim olur. Çünkü eserin [müessirden] sonra gelmesi zorunludur." şeklinde istidlâlde bulunması zayıftır.

Mümkünün müessire muhtaç olmasını kabul etmeyenlerin en güçlü delilleri şunlardır: [1] Varlık hâlindeki tesir var olanı var etmektir. Yokluk hâlindeki tesir ise iki çelişiği birleştirmektir. [2] Yine zorunluluk yırtıcı hayvandan kaçanın eşit iki yoldan birine sapmasında ve susamış birinin eşit iki sudan birini içmesinde tercih edici olmadan ağır basma (tereccuh) olduğuna hükmeder. [3] Yine [mümkün varlığında müessire ihtiyaç duysa yokluğunda da müessire ihtiyaç duyar. Hâlbuki] yokluk sırf nefiy olup bir eser olmaya elverişli değildir.

Birincinin cevabı şöyledir: İmkânsız olan başka bir var etmeyle meydana gelmiş mevcudu var etmektir ki bu gerekli değildir. Burada en fazla varlığın, var etmeyle zamansal olarak bitişik olması söz konusudur. Bu ise zât bakımından sonra olmaya aykırı değildir.

İkincinin cevabı şöyledir: Bunun kabul edilmesi durumunda bir tahsis edici olmadan ihtiyarda bulunanın iki eşitten birini tercih etmesi gerekmiş olur. Yoksa sebepsiz ağır basma gerekmez.

Denirse ki: Bu tercih ve ihtiyar herhangi bir sebep olmadan gerçekleşmiştir.

Deriz ki: Bu men' edilir. Aksine bu tercih ve ihtiyar, tercih ve tahsis özelliği olan bir iradeyle gerçekleşmiştir.

المبحث الخامس

الضرورة قاضية باحتياجِ الممكن إلى المؤثّر، وامتناعِ ترجّح[1] أحد طرفيه[2] بلا مرجّحٍ. وخفاءُ التصديق بخفاء التصور غيرُ قادح.

والاستدلالُ بأنّ وقوع[3] أحدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فَيُنافي التساويَ، وبأنّه لا بدّ من ترجُّحٍ قبل الوجود وهو وجوديٌّ /[٢٨أ] يَقوم بالمؤثِّر ضرورةَ تأخُّرِ الأثر، ضعيفٌ.

ومِن أقوى شُبَه المنكرين:[4] [١] أنّ التأثير حالَ الوجود إيجادٌ للموجود، وحالَ العدم جمعٌ بين النقيضين؛ [٢] وأنّ الضرورة قاضية بوقوع الترجُّح[5] بلا مرجّح في[6] مثل الهارب من السَبُع يَسلك أحدَ الطريقين، والعطشانِ يَشرب أحدَ الماءين مع التساوي؛ [٣] وأنّ العدم نفيٌ محضٌ لا يصلح أثرًا.[7]

والجواب عن الأوّل: أنّ[8] المحال إيجاد الموجود بوجودٍ حاصل بغير هذا الإيجاد، وهو غير لازم، غايته أنّ الوجود يقارن الإيجاد[9] بالزمان، وهو لا ينافي التأخّر بالذات.

وعن الثاني: أن اللازم –على تقدير التسليم– ترجيحُ المختار أحدَ المتساويين بلا مخصِّص، لا الترجّحُ[10] بلا سبب.

فإن قيل: هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب.

قلنا: ممنوع، بل بالإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص.

---

١ ل – ترجح.
٢ من الوجود والعدم.
٣ ج – بأن وقوع، صح هامش.
٤ الذين ينكرون امتناع وقوع الممكن بلا سبب، كديمقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السماوات بطريق الاتفاق. راجع الشرح، ٩٢/١.
٥ م: الترجيح.
٦ ل – في.
٧ يعني «أنه لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثر لاحتاج إليه في عدمه لتَساويهما، واللازم باطل.» شرح المقاصد، ٩٣/١.
٨ ج: بأن.
٩ س: الاتحاد.
١٠ س ل: الترجيح.

Üçüncünün cevabı şöyledir: Bu yokluk [sırf yokluk olmayıp] illetin olmamasına dayanan göreli bir yokluktur. Yani akıl illeti olmadığından onun yok olduğuna hükmeder.

[Mümkünün müessire muhtaç olmadığı hakkında] tutunulan "[Mümkünün illetinin yokluğu, mümkünün yokluğunun illeti olamaz. Dolayısıyla yokluk illet olamaz. Zira] illet olma, illet olmamanın çelişiği olması bakımından sübûtîdir. Bu nedenle onunla vasıflanan da [yani illet de] sübûtîdir. [2] Tesir ya mâhiyette ya varlıkta ya da [mâhiyetin varlıkla] vasıflanmasındadır ki [ma'dûmun şey mâhiyetlerin de yaratılmış olmadığı hakkında] geçtiği üzere hepsi bâtıldır. [3] 'Müessir olma' ve 'muhtaç olma' var olsaydı teselsül ederdi." şeklindeki delillerin ise zayıf olduğu ortadadır.

Altıncı Mebhas: [Mümkünün Sebebe Muhtaç Olmasının Kaynağı]

Akıl sadece zâtın varlık ve yokluğu gerektirmediğini düşünmekle [sebebe] muhtaç olmaya hükmeder. [Sebebe] muhtaç kılan ise imkândır. Müstakil hudûs veya hudûs şartıyla imkân yahut imkânla birlikte hudûs değildir. Nasıl olabilir ki! Hudûs ihtiyacın ardından [gerçekleşen] etkilenme sonrasında ki varlığın sıfatıdır.

Kelâmcıların birçoğu iddiayı, delili ve [karşıt delilleri] çürütmeyi terse çevirmişlerdir. Demişlerdir ki: Akıl sadece bir şeyin yokken var olduğunu düşünmekle muhtaç olmaya hükmeder. Dolayısıyla muhtaç kılan hudûstur; imkân değildir. Nasıl olabilir ki! Zira imkân, ihtiyaçtan sonra gerçekleşen varlığa, mâhiyetin nispet edilmesi niteliğidir.

Cevap: Biz imkânın tahakkuk edip ihtiyacı zorunlu kıldığını kastetmiyoruz. Aksine "Mekâna (hayyize) muhtaç olmanın illeti mekân tutmadır (tahayyüz)." denmesi gibi aklın imkânı düşününce muhtaç olmaya hükmedeceğini kastediyoruz. Bunun cevabı kendi cevaplarıdır.

وعن الثالث: أنه عدمٌ مضافٌ[1] مستندٌ إلى عدمِ العلة بمعنى أن العقل يحكم بأنه عَدِمَ لعدم علّته.

وأما التمسّك بأنّ العلّية لكونها نقيضَ اللّاعلّية ثبوتيَّةٌ، وكذا[2] موصوفها؛ وبأنّ التأثير إما في الماهيةِ أو الوجودِ أو الموصوفيةِ، والكل باطل لما سبق؛ وبأنه / [٢٨ب] لو وُجدت المؤثِّريَّة أو الحاجة تسلسلت،[3] فضعفُه ظاهر. ٥

المبحث السادس

العقل يحكم بالاحتياج[4] بمجرّد[5] ملاحظة كون الذات[6] غيرَ مقتضيةٍ للوجود والعدم، فيكون المُحْوِج هو الإمكانَ، لا الحدوثَ –مستقلًا أو شطرًا أو شرطًا–،[7] كيف والحدوثُ صفةٌ للوجود المتأخّرِ عن التأثّر[8] المتأخّرِ عن الاحتياج؟

١٠ وكثيرٌ من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليلَ والإبطالَ، فقالوا: العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة أن الشيء لم يكن فكان، فيكون المحوج هو الحدوثَ، لا الإمكانَ، كيف وهو[9] كيفيةٌ لنسبة[10] الماهية إلى الوجودِ المتأخرِ عن الاحتياج؟

والجواب[11] بأنا لا نعني أنّ الإمكان يتحقق فيوجِب الاحتياجَ بل أنّ العقل يلاحظ الإمكانَ فيحكم بالاحتياج كما يقال: "علة الاحتياج إلى الحيز هو[12] التحيز" جوابُهم بعينه.[13] ١٥

١ وضبط في ج: عدمُ مضافٍ، وهو خطأ. | أي عدم مضافٌ إلى الممكنِ الوجودِ. راجع الشرح، ٩٣/١.
٢ س: فكذا.
٣ أي الحاجة أو المؤثرية (ج).
٤ أي احتياج الممكن إلى المؤثر أو السبب. قال في الشرح: «قد سبق أن الممكن محتاج إلى السبب، إلا أن ذلك عند الفلاسفة وبعضِ المتكلمين لإمكانه، وعند قدماء المتكلمين لحدوثه، وقيل لإمكانه مع الحدوث، وقيل بشرط الحدوث.» (٩٣/١). فهذه مذاهب أربعة، الثلاثة الأخيرة منها مشتملة على الحدوث، مستقلا أو شطرا أو شرطا.
٥ س: لمجرد. | قوله «بمجرد» متعلق بقوله «يحكم».
٦ ج: الذوات.
٧ ل م (غ): أو شرطا أو شطرا.
٨ س: التأثير.
٩ أي الإمكان.
١٠ ل م (غ): نسبة.
١١ مبتدأ، خبره ما يلي من قوله «جوابهم بعينه».
١٢ ج – هو.
١٣ قوله «جوابهم بعينه» خبر للمبتدأ، أعني قوله «والجواب بأنه». يعني أن الجواب المذكور من القائلين بكون السبب هو الحدوث هو نفس جواب المخالفين القائلين بأن السبب هو الإمكان. قال في الشرح: «وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة، وأما في الإثبات فكلام المتأخرين [من المتكلمين، القائلين بكون السبب هو الإمكان] أظهر بالقبول وأجدر.» (الشرح، ٩٤/١).

İtiraz: Bir şeyin varlığı devam ederken [müessire] muhtaç olma yoktur. Çünkü bir şeyin varlığı devam ederkenki varlıktaki tesir öncesinde var olanı var etmek olacaktır. Varlığın devam etmesine veya yenilenen duruma tesir ise varlığı devam edende değildir. [Bu] imkânda [da] geçerlidir. [Ayrıca imkân da] var olmadan önceki durumun sırf yokluk olması nedeniyle [mümkün müessire yokken ihtiyaç duyacağı için bu uygunsuzluk] daha fazladır.

Cevap: Müessire muhtaç olmanın manası, bir şeyin varlığının veya yokluğunun yahut varlıkta ve yoklukta devamının herhangi bir şeye bağlı olmasıdır.

Yedinci Mebhas: [Zâtına Nazaran Mümkünün Varlık ve Yokluğa Yakınlığı]

Mümkünün zâtına nazaran [varlık-yokluk] taraflarından birinin daha evla olma durumu yoktur. Yokluğun mutlak olarak daha evla olduğu söylenmiştir. Sadece [zaman, ses ve hareket gibi] kalıcı olmayan arazlarda yokluğun evla olduğu da söylenmiştir.

Görünen şu ki, eğer evla olmakla gerçekleşmek için sebeplere muhtaç olmamak kastediliyorsa bunun geçersizliği zorunludur. Eğer var olma şartlarının ve engellerinin azlığı ve var olma sebeplerinin denk gelmesinin çokluğu nedeniyle var olmaya yakınlık kastediliyorsa bu [mümkünün zatıyla değil de] başkası nedeniyle evla olmasına çıkar. Evla olmakla varlık ve yokluğu vücûb derecesine varmayacak şekilde bir gerektirme kastediliyorsa bu ihtimal dâhilindedir.

[Mümkünün iki tarafından birinin evla olmasının] imkânsızlığına dair "[1] Bu evla olmakla [evla olmayan] diğer tarafın olması imkânsız olursa

والاعتراضُ[١] بأنه لا احتياج حالَ البقاء –لأن التأثير حالَ البقاء في الوجود[٢] تحصيلٌ للحاصل[٣] قبلُ،[٤] وفي البقاء أو في أمرٍ متجدّدٍ تأثيرٌ في غير الباقي– جارٍ[٥] في الإمكان [أيضًا] مع زيادةِ حالِ ما قبل الوجود، فإنه نفيٌ محضٌ.[٦]

والجواب:[٧] أن معنى الاحتياج إلى المؤثّر توقّفُ الوجودِ[٨] أو العدمِ، أو استمرارِه،[٩] على أمرٍ ما.[١٠] /[٢٩أ] ٥

المبحث السابع

لا أولويةَ لأحد طرفي الممكن[١١] نظرًا إلى ذاته. وقيل بأولوية العدم مطلقًا، وقيل في الأعراض[١٢] السيّالة.[١٣]

والظاهر أنّه إن أريد الأولويةُ بحيث يَستغني الوقوعُ[١٤] عن سببٍ[١٥] فضروريُّ البطلانِ،[١٦] وإن أريد القربُ إلى الوقوع لقلّة الشروط والموانع وكثرةِ اتفاق الأسباب فعائدٌ إلى الغير،[١٧] وإن أريد اقتضاءٌ ما للوجود أو العدمِ لا إلى حدّ الوجوب فمحتملٌ. ١٠

والاستدلالُ[١٨] على امتناعه [١] بأنّه[١٩] إنْ امتنع مع تلك الأولويةِ وقوعُ الطرف الآخر

---

١ مبتدأ، خبره ما يلي من قوله «جارٍ». | يعني الإعتراضَ على كون السبب هو الحدوث.
٢ متعلق بقوله «التأثير».
٣ ل م (غ): الحاصل.
٤ ج: قبله؛ م (غ):قيل.
٥ م (غ): جاز. | خبر لقوله «والاعتراض» (ج).
٦ قال في الشرح: «وفي كون الإمكان علةَ الاحتياج فسادٌ آخر وهو احتياج الممكن إلى المؤثر حالَ عدمِه السابق، مع أنه [أي العدم السابق] نفيٌ محضٌ أزليٌّ لا يُعقل له مؤثّر.» (١/٩٤).
٧ يعني من جانب كلا الفريقين، وعن الإعتراض المذكور. راجع الشرح، ٩٤/١.
٨ أي توفق حصول الوجود، كما يفهم من قوله «أو استمراره»، أي: أو توقف استمراره. راجع الشرح، ٩٤/١.
٩ أي أو توقف استمراره، يعني استمرار الوجود أو العدم.
١٠ من تحقق المؤثر أو انتفائه.
١١ من الوجود والعدم.
١٢ ل: بالأعراض.
١٣ كالحركة والزمان والصوت. راجع الشرح، ٩٤/١.
١٤ أي وقوع الطرف، وجودًا كان أو عدمًا. فكلامه على العموم، وليس تفريعا على ما نقله من القول بأولوية العدم، كما يسبق إلى الذهن.
١٥ قوله «عن سبب» متعلق بقوله «يستغني».
١٦ قال في الشرح: «لأنه حينئذ يكون واجبا أو ممتنعا.» (الشرح، ٩٤/١).
١٧ قال في الشرح: «فهذه أولوية بالغير لا بالذات، وهو ظاهر.» (الشرح، ٩٤/١).
١٨ مبتدأ، خبره ما يلي من قوله «فضعيف». وجميع ما يذكره من الاستدلالات للجمهور. راجع الشرح، ٩٤/١-٩٥.
١٩ قوله «بأنه» متعلق بقوله «والأستدلال»، وليس خبرًا له.

bu taraf vâcip olur. Eğer [evla olmayan taraf] mümkün olsa bu durumda ya sebepsiz mümkün olur ki ağır basmayan taraf ağır basmış olur. Ya da sebeple olur ki bu durumda ise daha evla olan tarafın gerçekleşmesi sebebin yokluğuna bağlı olur. Dolayısıyla [mümkün] zâtıyla evla olmuş olmaz. [2] Yine iki tarafın eşit oluşunun gerekmesi bir tarafın evla oluşunun gerekmesine aykırıdır. [3] Yine evla olmanın yok olması bir sebeple mümkün olsa, evla oluşun zâtî olmadığını sebebin yokluğuna bağlı olduğunu gösterir. Eğer [bir sebeple yok olması] mümkün olmasa, bu mâhiyet [mümkün olmaz] vâcip veya imkânsız olurdu." şeklindeki istidlâl zayıftır. [Birinciye cevap:] Çünkü sebebin olmamasına bağlı olan var olmadır; evla olma değildir. [İkinciye cevap:] İki taraftan birini gerektirmeme, eşitliği gerektirme değildir. [Zira mümkünün bir tarafı vücûb seviyesinde olmayacak şekilde gerekebilir]. [Üçüncüye cevap:] Yine gerçekleşme tarafının evla oluşunun yok olmasının imkânsızlığı, zorunlu olma bir yana gerçekleşme tarafını dahi gerektirmez. Zira diğer tarafın gerçekleşmesinin vücûb derecesine ulaşan hâricî bir evlalıkla olması mümkündür. Zira bu [yani var olma için vücûb derecesine ulaşma] kaçınılmazdır. Çünkü olma ve olmama şeklindeki iki eşit hâlden bazen olma bazen olmamanın oluşu bir tercih edici olmaksızın ağır basma olur.

Mümkün, varlığı vâcip olmadan var olmaz. Varlık anında ise yokluğu imkânsızdır. Dolayısıyla mümkünün varlığı, önce olan ve sonradan gerçekleşen iki vücûbla kuşatılmıştır. Vücûbun [varlıktan] önce olması gerçekleşmede [yani aynî varlıkta] ve düşüncede [yani zihnî varlıkta] [varlığın vücûba] muhtaçlığı anlamında değildir. [Söz konusu muhtaçlık] bu anlamların düşünülmesi esnasında aklın itibârındaki muhtaçlıktır. Yani akıl, [mümkün] vâcip olmadıkça var olmaz diye hükmeder. Bu vücûb ise ihtiyara aykırı değildir. Zira bu vücûb illetin tamam olmasından [bir parça] olan ihtiyarla gerçekleşir.

Üçüncü Menhec: Kıdem ve Hudûs

Bu menhecte iki mebhas vardır.

وجب هذا، وإنْ أمكن فإمّا بلا سببٍ فيترجّح المرجوح، أو بسببٍ فيتوقّف هذا على عدمه فلا يكون أولى لذاته؛ [٢] وبأنَّ[1] اقتضاءَ التساوي ينافي اقتضاءَ أولويةِ أحدِهما؛ [٣] وبأنّه إنْ أمكن زوالُها[2] بسببٍ لم تكن[3] ذاتيةً بل متوقّفةً على عدمه،[4] وإنْ لم يُمْكن كانت الماهية واجبةً أو ممتنعةً —ضعيفٌ. [١] لأن المتوقف على
٥ عدم ذلك السبب هو الوقوعُ لا الأولويةُ، [٢] ولأنّ عدم[5] اقتضاء أحدِهما غيرُ اقتضاء التساوي، [٣] ولأنه لا يلزم من امتناع زوالِ أولويةِ طرفٍ وقوعُه، فضلا عن كونه ضروريا، لجواز وقوع الآخر بأولويةٍ خارجيةٍ منتهيةٍ إلى حدّ الوجوب، إذ لا بد من ذلك[6] لأنَّ الوقوعَ تارةً واللاوقوعَ أخرى /[٢٩ب] —مع استواء الحالين— ترجّحٌ بلا مرجِّح.

١٠ فالممكن، ما لم يجب صدوره[7] لم يوجَد، وحين الوجودِ امتنع عدمُه، فوجوده محفوف بوجوبين: سابقٍ ولاحقٍ، وليس معنى السبق الاحتياجَ في التحقّق أو التعقّلِ بل في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني، بمعنى أنه يَحكم بأنه لم يوجد ما لم يجب،[8] وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لكونه[9] بالاختيار الذي هو من تمام العلة.

١٥ **المنهج الثالث في القدم والحدوث**

وفيه مبحثان:

---

١ أي والاستدلال بأن، معطوف على قوله «بأنه ان امتنع»، كما يعطف عليه ما يلي من قوله «وبأنه إن أمكن».
٢ أي زوال الأولوية (ج).
٣ أي الأولوية (ج).
٤ أي عدم السبب (ج).
٥ ج – عدم، صح هامش.
٦ أي الانتهاء إلى حد الوجوب. راجع الشرح، ٩٥/١.
٧ م (غ): ضرورة؛ ويوافق ما أثبتنا في الفوق عبارة الشرح (٩٥/١). | أي صدوره عن العلة. و«ما» في قوله «ما لم يجب» ليست موصولة، بل مصدرية ظرفية متعلق بما بعده وهو قوله «لم يوجد». يعني أن الممكن لا يوجد إلا بعد وجوب صدوره.
٨ س – ما لم يجب، صح هامش.
٩ أي لكون الوجوب (ج).

Birinci Mebhas: [Kıdem ve Hudûsun Anlamı]

Kıdem ve hudûsla bazen bir şeyin öncesinde başka bir şeyin olmaması veya olması kastedilir (kıdem-i zâtî, hudûs-i zâtî). Bazen başkası [ifadesiyle] özel olarak yokluk [kastedilir] ki bu meşhur kullanımdır (kıdem-i zamânî, hudûs-i zamânî). Bazen de bu tabirler var olma zamanından sonrasının fazlalık ve noksanlık şeklinde farklılaşması için kullanılır (kıdem-i izâfî, hudûs-i izâfî). Dolayısıyla kıdem-i zâtî kıdem-i zamânîden daha özelken kıdem-i zamânî de kıdem-i izâfîden daha özeldir. Hudûs ise bunun aksinedir.

Zâtıyla kadîm sadece Allah Teâlâ'dır. Zaman açısından kadîm olanlara gelince, filozoflar birçok mümkünü, kelâmcılar ise Allah'ın sıfatlarını [bu kategoriye] eklemişlerdir. Mu'tezile'ye ise "âlimiyyet", "kâdiriyyet", "hayiyyet" ve "mevcûdiyyet"i ezelde Zât'la sabit hâller olarak görmeleri bakımından [bu hâllerin zaman açısından kadîm olmasını kabul etmeleri] gerekmiştir. [Zira] biz varlıkla onların sübûtla kastettiklerini kastetmekteyiz.

Zaman bakımından kadîm olanın Muhtâr'a dayanması imkânsızdır. Çünkü var etmeye yönelme zorunlu olarak yoklukla birliktedir. Bu hususta tartışmaya giren mükâberede bulunmuş olur. Ancak zaman bakımından kadîm olan, eğer "Mûcib" mümkün olsa ona dayanabilir. Zira illetin tamam olup [mâlulün] geri kalmasında tercih edici olmadan bir tarafın ağır basması vardır. "Var olanın devam hâline tesir, var olanı var etmektir." görüşü ise daha önce geçtiği üzere reddedilmiştir.

Kadîm olanın yok olması imkânsızdır. Çünkü kadîm ya Vâcip'tir ya da Vâcibe dayanandır. Bu dayanma ise ya başlangıçta ya da teselsül imkânsız olduğu için sonuç itibariyle herhangi bir hâdis şarta bağlı olmaksızın zorunluluk (îcâp) yoluyla gerçekleşir. [Dolayısıyla kadîm vâcip Zât'ın ya kendisi veya gerekleridir. Bu nedenle] kadîm yok olacak olsaydı Vâcip de yok olurdu.

Denirse ki: Bu durumda kadîm olan [mümkün olamaz] ancak vâcip olabilir.

Deriz ki: Varlık illetinin tamam olması nedeniyle yokluğun imkânsız olması, zatî vücûbu gerektirmez.

المبحث الأول

قد يراد بهما عدمُ المسبوقيةِ بالغير والمسبوقيةُ به،[١] وقد يُخَصّ الغيرُ بالعدم وهو المتعارَف،⁽٤⁾ وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمانِ الوجود زيادةً ونقصانًا.[٢] فالقدم الذاتيّ أخصّ من الزمانيّ⁽٥⁾ وهو من الإضافيّ،[٣] والحدوثُ بالعكس.⁽٦⁾

٥ ولا قديم بالذات سوى الله تعالى.⁽٧⁾ وأمّا بالزمان فزادت الفلاسفةُ كثيرًا من الممكنات، والمتكلمون صفاتِ الله تعالى. ولزمَ المعتزلةَ،[٤] حيث جعلوا العالِميةَ والقادرية والحيية[٥] والموجودية أحوالًا ثابتةً في الأزل مع الذات، ولا نعني بالوجود إلا ما عَنَوا بالثبوت.

والقديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار،[٦] لأن القصد إلى الإيجاد /[٣٠أ] ١٠ مقارنٌ للعدم ضرورةً، والمنازِعُ مكابرٌ. دون الموجِبِ لو أمكن،[٧] إذ في التخلف عن تمام العلة ترجُّحٌ بلا مرجِّح. وما يقال إن التأثير حالَ البقاء إيجاد للموجود مدفوعٌ بما سبق.

والقديم[٨] يمتنع عدمه، لأنه إما واجب، أو مستند إليه[٩] بطريق الإيجاب ابتداءً أو انتهاءً –لامتناع التسلسل– من غير توقّفٍ على شرطٍ حادثٍ ضرورةً، فلو عَدِمَ ١٥ عَدِمَ الواجب.

فإن قيل: فلا يكون إلا واجبًا.

قلنا: امتناع العدم لتمام علةِ الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتيَّ.

---

١ أي بالترتيب، يعني أنه «قد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به، ويسمى ذاتيا.» راجع الشرح، ٩٥/١.

٢ وهذا هو القدم أو الحدوث الإضافي، والأولان، يعني الذاتي والزماني، حقيقيان. راجع الشرح، ٩٦/١.

٣ «فكل ما ليس مسبوقًا بالعدم فما مضى من زمانِ وجودِه يكون أكثرَ بالنسبة إلى ما حدث بعده، ولا عكس، كالأب، فإنه أقدم من الابنِ وليس قديمًا بالزمان.» (الشرح، ٩٦/١)

٤ أي لزمهم تعدد القدماء.

٥ ج: الحيية؛ (ويوافقه غ).

٦ أي إلى المؤثر المختار.

٧ يعني أن القديم بالزمان لا يمتنع استناده إلى المؤثر الموجِب لو أمكن مؤثرٌ قديمٌ موجبٌ بالذات، على ما يدعيه الفلاسفة. فالصانع عندهم موجب بالذات، لا فاعل مختار. وأما عند المتكلمين فالواجب فاعل بالاختيار لا موجب بالذات، ولهذا لا يكون شيء من معلولاته قديمًا ممتنعَ العدم، وإنما صح عند المتكلمين كون صفات الواجب قديما زمانيا ممتنع العدم –مع احتياجها إلى ذات الواجب– لأنها ليست أثرًا له، بل هي من لوازم الذات. راجع الشرح، ٩٦/١-٩٧.

٨ م (غ): فالقديم.

٩ ج: يستند إليه. | أي إلى الواجب (ج).

İkinci Mebhas: [Filozofların Her Hâdisin Madde ve Müddetle Öncelenmesi İddiası]

Filozoflar her hâdisin madde ve müddetle öncelenmiş olduğunu iddia etmişlerdir.

5 Maddenin öncelemesi şöyledir: Hâdis var olmadan önce mümkündür. İmkânı da mahalle ihtiyaç duyan vücûdî bir imkândır. Bu mahal kadîmin imkânının aksine hâdisin kendisi değildir. Çünkü bir şeyin kendini öncelemesi imkânsızdır.[1]

Bu şöyle reddedilmiştir: İmkânla imkân-ı zâtî kastediliyorsa biz, imkân-ı 10 zatînin vücûdî olduğunu kabul etmiyoruz. Eğer bir tarafın ağır basmasını gerektirme, [yakınlık uzaklık bakımından] farklılık gösterme ve dışta var olma bakımından imkân-ı zâtîye aykırı olan imkân-ı istidâdî kastediliyorsa biz, her hâdisin [var olmadan önce imkân-ı istidâdîyle] mümkün olduğunu kabul etmiyoruz.

15 Denirse ki: Tam illetin devam etmesiyle mâlulün devam etmesi zorunludur. Bu durumda hâdisin kadîme dayanması imkânsız olur. Hâdisin kadime dayanabilmesi için hâdisin öncesinde art arda gelen hâdislerin olması ve bu hâdislerin, [feyze yakınlık ve uzaklık bakımından] birbirinden farklı olan ve hâdise taalluk eden mahalle [yani maddeye] ihtiyaç duyan istidâtları 20 oluşturması gerekir.

Deriz ki: Kadîm Muhtâr'dır. Hâdisi istediği zaman var eder.

Müddetin öncelemesi ise şöyledir: [1] Hâdislerin art arda gelmesi ve [2] yokluğun [hâdisin] varlığını öncelemesi ancak zamanla tasavvur edilebilir.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Birincinin bina edildiği şeyin [cevabı] 25 daha önce geçtiği üzeredir. İkincinin bina edildiği şey [filozofların] iddia ettikleri üzere öncelik ve sonralığın, ya illet olmakla ya tabiatla ya zamanla ya şerefle ya da vaz' ve tabiat açılarından aklî veya maddî rütbeyle olmasıdır.[2]

---

1 Filozoflar yokluğun öncelediği her varlığın yani hâdisin öncesinde bir maddenin ve müddetin olduğu kanaatindedirler. Maddeyle kastettikleri örneğin hâdis arazsa onun konusudur; sûretse heyûlâsıdır; nefisse taalluk edeceği şeydir. Müddetle kastettikleri ise zamandır. Bu anlayış üzerine maddenin ve zamanın kıdemini bina etmişlerdir. Metinde her hâdisin maddeyle öncelendiği ispatlanırken imkânın vücûdî bir mahalle ihtiyaç duyması üzerinde durulmuştur. Bu noktada maddeler ve soyutlar gibi filozoflarca kadîm kabul edilen mümkünlerin imkânının da böyle olması dolayısıyla onlarında maddeyle öncelenmesi gerekeceği şeklinde bir itiraz akla gelebilir. Onun için metinde kadîm mümkünlerin imkânın böyle olmadığı belirtilmektedir. Şöyle ki kadîm mümkünlerin imkânı zâtlarıyla kâimdir. Zira kadîmin öncesinde bir zaman yoktur ki orada imkânın mahalli olacak madde söz konusu olsun. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 97.

2 Filozoflara göre öncelik ve sonralık beş kısma münhasırdır. Birincisi illet olmayladır. Örneğin, elin

المبحث الثاني

زعمت[١] الفلاسفة أن كلّ حادث مسبوقٌ بمادة ومُدة.

أما المادة فلأنه[٢] قبل الوجود ممكنٌ وإمكانه وجوديٌّ يفتقر إلى محلّ، وليس[٣] هو الحادثَ لامتناع تقدم الشيء على نفسه، بخلاف إمكان القديم.[٤]

ورُدّ بأنه إن أريد الإمكان الذاتيّ فلا نسلّم أنه وجوديٌّ، وإن أريد الاستعداديّ المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوتِ والتحقّقِ فلا نسلّم أنّ كل حادث ممكن.

فإن قيل: دوام المعلول بدوام علته التامة ضروريٌّ فيمتنع استنادُ الحادث إلى القديم، بل لا بدّ له[٥] مِن سبق حوادثَ متعاقبة تفيده،[٦] استعداداتٍ[٧] متفاوتةً[٨] مفتقرةً /[٣٠ب] إلى مَحلٍّ متعلِّقٍ به.[٩]

قلنا: القديم مختار يوجِد الحادثَ متى شاء.

وأما المدّة فلأنّ تعاقُبَ الحوادث وسبقَ العدم على الوجود لا يُتصور إلا بالزمان.

وردّ: بأن مَبنَى الأوّل على ما مرّ، والثاني[١٠] على ما زعموا أنّ السبق ومقابِلَيْه[١١] يكون إما بالعلية، أو بالطبع، أو بالزمان، أو بالشرف، أو بالرتبة الحسية أو العقليةِ طبعًا أو وضعًا.[١٢]

---

١ س: زعم.
٢ أي لأن الحادث.
٣ ج: ليس. | أي المحل.
٤ فإن الممكن القديم، كالمواد والمجردات، لا يفتقر إلى محل، لأن إمكاناتها قائمة بها، غير مستدعية لمحل غيره. راجع الشرح، ١/٩٧.
٥ ل – له. | أي للحادث (ج).
٦ ل م (غ): مفيدة. | أي تفيد تلك الالحوادثُ المتعاقبةُ ذلك الحادثَ. وفي نسخة (ج) ضبط «متعاقبة» بالفتح، فلعله جعل حالا مقدما على عامله وهو «تفيده». وظاهر عبارة الشرح كونها صفة لحوادث، لا حالا، فيكسر.
٧ أي تلك الحوادث استعدادات. فضَبْط «استعداداة» بالكسر وكذا ضَبْط الكلمتين التين تليانه بالفتح منقولٌ من (ج). لكن يجوز في قوله «استعدادات» عدة وجوه: الضمُّ على أنه خبر لمحذوف؛ الجرُّ على أنه عطف بيان لقوله «حوادث» المجرورِ لكونه مضافًا إليه؛ النصبُ على أنه مفعول لفعل محذوف، تقديره «أعني»، وعليه جرى نسخة (ج). وقوله «متفاوتة مفتقرة» وصفان لـ«استعدادات» تابعان له في الإعراب.
٨ في القرب والبعد.
٩ أي بالحادث.
١٠ أي مبنى الثاني، وهو سبق العدم على الوجود.
١١ ل م (غ): ومقابلته؛ وفي هامش ج: أعني التأخر والمعية.
١٢ فينقسم الرتبيّ من بين الأقسام الخمسة إلى أربعة: حسي طبعي، حسي وضعي، عقلي طبعي، عقلي وضعي. لتفاصيل الكلام في أقسام التقدم والتأخر والمعية راجع الشرح، ١/٩٩-١٠٠.

Bize göre ise, öncelik ve sonralık bazen zamanın parçalarının başka bir zamana ihtiyaç duymaması gibi zâtla olur. Bu [öncelik ve sonralığı] zamansal olarak isimlendirmenin bu görüşümüze bir zararı yoktur. Ki bazılarına göre zaman açısından öncelik iki kısımdır. Bazılarına göre ise bu kısımlardan hakikisi sadece zamanın parçaları arasındaki [öncelikten] ibarettir. [Önceliğin] başkasına ilişmesi bu kısım [yani hakiki öncelik] vasıtasıyla olur. Hatta babanın oğula önceliği zamanının oğulun zamanına önceliğinden ibarettir. Rütbe ve şeref açısından öncelik de zamansal önceliğe çıkabilir. Zamansal öncelik de tabiatla önceliğe çıkar. Neticede öncelik hakikatte zât itibariyle ve tabiatla olmak üzere iki kısma indirgenmiş olur. İşte bu noktada öncelik ve sonralığın [zikredilen kısımlar için] kullanımının [lafzî] müşterek mi yoksa dereceli anlamdaş mı olduğu hakkında [kelâmcılar] tereddüt etmişlerdir.

Dördüncü Menhec: Birlik ve Çokluk

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: [Birlik ve Çokluğun Açıklanması]

Birlik ve çokluk aklî itibârlardan olup tanımlanmaya ihtiyaç duymazlar. Ancak birlik akılda, çokluk ise hayalde daha iyi bilinir. Bunun içindir ki birlik ve çokluktan her biri diğerinin açıklanmasında kullanılır. [Birlik ve çokluğun, mâhiyet ve varlıktan] akılda ayrışmalarının kesinlikle mümkün oluşu, parçalara ayırmanın ve parçaları bir araya getirmenin [mâhiyet ve varlığı] yok etme olmayışı -her ne kadar birlik varlıkla eş kapsamlı (müsâvık) olsa da- birlik ve çokluğun mâhiyet ve varlıktan farklı olduğunu gösterir.

---

hareketinin anahtarın hareketinden önce olması bu şekilde bir önceliktir. İkincisi tabiatladır. Örneğin, parçanın bütünü öncelemesi böyledir. Üçüncüsü zamanladır. Örneğin babanın oğulu öncelemesi bu şekildedir. Dördüncüsü şerefledir. Örneğin öğretmenin öğrenciyi öncelemesi bu şekilde bir öncelemedir. Beşincisi rütbeyle öncelemedir. Rütbeyle önceleme ise ya aklî ya da maddi rütbeyledir. Aklî ve maddî rütbeyle önceliğin her biri de tabiatla ve vaz'la öncelik kısımlarına ayrılır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 99.

وعندنا: قد يكون بالذات[١] كما في أجزاء الزمان من غير افتقار إلى زمانٍ آخر، ولا يضرُّنا تسميتُه[٢] زمانيًا على[٣] ما قال بعضُهم: إنّ السبق بالزمان قسمان،[٤] وبعضُهم: إنّ الحقيقي منه[٥] ليس إلا الذي فيما بين أجزاء الزمان وإنما يَعرض[٦] للغير بواسطته[٧] حتى أنّ معنى تقدّمِ الأب على الابن تقدّمُ زمانه على زمانه.

٥ وقد يرجع الرُتبيُّ والشرفيُّ أيضا إلى الزمانيِّ والزمانيُّ إلى ما بالطبع، فينحصر التقدّم بالحقيقة فيما بالذات[٨] وما بالطبع. ومِن ههنا تردَّدوا في أنّ مقولية السبقِ ومقابِلَيه[٩] بالاشتراك أو بالتشكيك.

المنهج الرابع في الوحدة والكثرة

وفيه مباحث:

١٠ **المبحث الأول**

هما[١٠] من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف،[١١] إلا أنّ الوحدةَ /[٣١أ] أعرف عند العقل، والكثرةَ عند الخيال، فلذا[١٢] يقع كلٌّ في تفسير الآخر.[١٣] والقطعُ بجواز الانفكاك في التعقّل وبأنّ الجمع أو[١٤] التفريقَ ليس بإعدامٍ يَدلّ على مغايرتهما للماهيةِ والوجودِ وإن كانت الوحدةُ تُسَاوِقُه.[١٥]

١ أي قد يكون السبقُ –سبق العدم على الوجود– بالذات. يعني أن ما ادعاه الفلاسفة من أن التقدم ومقابلَيه (التأخر والمعية) تنحصر في خمسة اقسام بحكم الاستقراء غيرُ مسلّم عند المتكلمين، حيث منعوا الحصرَ وتمامَ الاستقراء. راجع الشرح، ١/٩٩-١٠٠.

٢ أي تسمية ما بالذات.

٣ متعلق بقوله «تسميته»، على ما أشير في (ج). فالتفريع لبيان وجه تسميته زمانيا.

٤ «أحدهما أن يكون المتقدم حاصلا في زمانٍ قبل زمان المتأخر كما بين الأب والابن، وثانيهما أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير أن يكون في زمان، كما بين الأمس واليوم.» (الشرح، ١/٩٩-١٠٠). فعلى هذا التقسيم يكون التقدم بين الأمس واليوم، الذي سماه المتكلمون ذاتيا، زمانيًا.

٥ أي من التقدم الزماني (ج).

٦ أي التقدم الزماني (ج).

٧ أي بواسطة الزمان (ج).

٨ أي بالعلية. راجع الشرح، ١/١٠٠.

٩ ل م (غ): ومقابلته.

١٠ م (غ): إنهما.

١١ قال في الشرح: وتصورهما بديهي، ولا يُعَرَّفان إلا لفظًا. راجع الشرح، ١/١٠٠-١٠١.

١٢ ل م (غ): ولذا.

١٣ «فيكون تفسيرُ الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسيرُ الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرًا بالأعرف لا بالمساوي.» (الشرح، ١/١٠١).

١٤ م (غ): و.

١٥ ج: تساويه، ويوافقه عبارة الشرح في بعض النسخ (جا ط)؛ لكنّ المطبوع وأكثر النسخ للشرح توافق ما أثبتناه

Birlik ve çokluğun vücûdî olduğuna dair [filozoflar tarafından] şöyle istidlâlde bulunulmuştur: Eğer birlik ademî olsaydı çokluğun yokluğu olurdu. Şöyle ki, birliğin ademî olması durumunda çokluk ya ademîdir ki yokluğun yokluğu olduğundan birliğin vücûdî olması gerekir. Bu çelişkidir. Ya da vücûdîdir ki yoklukların toplamının vücûdî olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca çokluğun vücûdî olması, çokluğun parçası olması nedeniyle birliğin vücûdî olmasını gerektirir ki bu da çelişkidir. [Birliğin ademî olması çürütülünce birliğin vücûdî olduğu ortaya çıkar]. Çokluğun ise [vücûdî] birliklerin bir araya gelmesi nedeniyle vücûdî olması gerekir. [Kelâmcılar] birlik ve çokluğun ademî olduğuna "Birlikten bölünememe; çokluktan ise birliklerden bir araya gelme anlaşılır [ki bu iki durum da dışta varlığı olmayan itibârî şeylerdir.]" şeklinde istidlâlde bulunmuşlardır. İki istidlâl de zayıftır.

İkinci Mebhas: [Birlik ve Çokluğun İliştiği Şey]

Birliğin iliştiği şey çokluğun iliştiği şey olmayabilir. İşte o vakit birlik, bölünememe mefhumundan ibaretse mutlak olarak birlik olur. Eğer mefhumu sadece bölünememeden ibaret değilse ve bölünmeyi de kabul etmiyorsa bu durumda bir konum sahibiyse "nokta"dır. Konum sahibi değilse "ayrık"dır (mufârık). Eğer bölünmeyi kabul ediyorsa bu durumda ya zâtıyla kabul eder ki bu "nicelik"tir. Ya da arazla kabul eder [ki bu da "cisim"-dir]. Bölünmeyi arazla kabul eden ya birbirine benzer parçalara bölünmeyi kabul eder ki bu bitişiklikle birdir (vâhidun bi'l-ittisâl), ya da birbirinden farklı parçalara bölünmeyi kabul eder ki bu toplanmayla birdir (vâhidun bi'l-ictimâ'). Toplanmayla birliğin [birliği] ya tek bir ağaçta olduğu gibi tabiattır, ya bir evde olduğu gibi sanattır, ya da tek bir dirhemde olduğu gibi vaz'dır. [Yani insanların o ismi vermesidir].

Bazen de birliğin iliştiği şey çokluğun iliştiği şey olur. Bu durumda [birlik ve çokluk şeklinde] cihetin farklı olması kaçınılmazdır. Eğer birlik ciheti çokluk cihetini oluşturuyorsa, bu durumda cins, tür veya fasıl bakımından birliktir. Birlik ciheti çokluk cihetini oluşturmuyorsa, bu durumda eğer çokluk cihetine ilişiyorsa araz bakımından birliktir. Eğer ilişmiyorsa nispetle birliktir.

وقد يُستدلّ على وجوديَّتِهما بأنّ الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدمَ الكثرة، وهي[١] إمّا عدمية فتكون الوحدةُ وجوديةً لكونها عدمَ العدم، هذا خلف؛[٢] و إمّا وجوديةٌ[٣] فيلزم كونُ الجمع من العدمات[٤] وجوديةً،[٥] وهو محال، وكونُ الوحدة وجوديةً لكونها جزأَها،[٦] هذا خلف.[٧] وإذ ليست الكثرةُ إلا المتألف[٨] من الوحدات يلزم كونها[٩] أيضا وجوديةً.[١٠] وعلى عدميتهما[١١] بأنه لا يعقل من الوحدة إلا عدمُ الانقسام، ومن الكثرة إلا المتألفُ[١٢] من الوحدات. وكلاهما ضعيف.

المبحث الثاني

معروض الوحدة قد لا يكون معروضَ الكثرة، وحينئذ: إن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الإطلاق، وإن كان، فإن لم يَقبل الانقسامَ فإما ذو وضع فنقطة أو لا[١٣] فمفارق، وإن قَبِله فإما بالذات فكمٌّ أو بالعرض إلى أجزاء متشابهةٍ فواحد بالاتصال أو متخالفةٍ فواحد بالاجتماع طبيعةً[١٤] أو صناعةً أو وضعًا، كالشجر والبيت والدرهم. /[٣١ب]

وقد يكون معروضَ الكثرة، ولا بدّ من اختلاف الجهة، فإن قوَّمت جهةُ الوحدة جهةَ الكثرة فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية، وإلا فإن عرضت لها[١٥] فوحدة بالعرض، وإلا فبالنسبة.

(م غ فل أ جه). | أي تساوق الوجودَ. والمساوقة غير المساواة؛ راجع ما مر في أول المبحث الرابع من الفصل الأول من هذا المقصد.

١ أي الكثرة.
٢ لأنه خلاف المفروض.
٣ وهي عبارة عن مجموع الوحدات. راجع الشرح، ١٠١/١.
٤ والمراد من العدمات هنا الوحدات التي فرض كونها عدميا.
٥ ل: وجوديا.
٦ أي لكون الوحدة جزء الكثرة التي فرض كونها وجوديًا.
٧ فتبين من جميع ما سبق إبطال كون الوحدة عدميةً، فتعين كونها وجودية.
٨ م: التأليف (غ: التألف).
٩ أي الوحدات (ج).
١٠ إذ قد تبين مما سبق لزوم كون الوحدة وجودية؛ فيكون المتألف منها أيضا وجوديا.
١١ أي وقد يستدل على عدميتهما.
١٢ م (غ): التألف.
١٣ ج: وإلا.
١٤ س – طبيعة، صح هامش.
١٥ أي فإن عرضت جهةُ الوحدة لجهة الكثرة (ج).

Cinsteki birliğe mücânese, türdeki birliğe mümâsele, nicelikteki birliğe müsâvât, nitelikteki birliğe müşâbehet, nispetteki birliğe münâsebet, hâssadaki birliğe müşâkele, uçlardaki birliğe mutâbâkât ve parçaların konumundaki birliğe müvâzât (paralellik) denir. Bu kısımlardan bazısı birliğe daha layıktır. Birliğin [bütün] bu kısımlar için kullanımı dereceli anlamdaşlıkladır (teşkîk). Çokluk da böyledir. Onun ilk mertebesi ikiliktir. İkilik ise birin bire birleşmesiyle meydana gelir. Sonra birlerin eklenmesiyle ve birlerin eklenmesine aklın itibâr etmesiyle akılda [çiftlik, teklik gibi] lâzımları farklı olan [sayılardan müteşekkil] sonsuz türler oluşur. [Zira sayılar itibârî şeylerdir]. O kadar ki doğudaki "bir"i batıdaki "bir"le düşünsek bu ikisinde bir şey kâim olmaksızın [akılda] ikilik meydana gelir. [Bu ikilik] nasıl dış dünyada var olabilir ki! Eğer olsaydı ikilik ikisinin toplamıyla kâim olurdu. Her birine ise bu toplamdan bir şey gerekirdi. Bu ise itibârî birlikten başkası değildir.

Üçüncü Mebhas: [İki Şeyin Bir Şey Olmasının İmkânsızlığı]

[Bitiştirme yoluyla birlik hariç] iki şeyin bir şey olması imkânsızdır. Çünkü [1] iki mâhiyetin veya iki hüviyyetin farklılığı yok olmayan zâtîdir. [2] Yine iki şey [bir şey olduktan sonra] devam ediyorlarsa zaten iki şeydirler. Devam etmiyorlarsa ikisinden biri veya diğeri yok olmuştur. Ya da her ikisi de yok olmuş üçüncü bir şey ortaya çıkmıştır.

Birincisi [delilin] iddia edilenden daha açık olmadığı söylenerek reddedilmiştir. İkincisi ise şöyle reddedilmiştir: Varlıklarının devam etmesi durumunda ikilik olmaz. İkiliğin gerekmesi ancak bir olamamaları durumunda gerekir.

Sonra başka bir delile geçilmiştir. Şöyle ki: Birleşmeden sonra ikisi de hâlâ mevcutsa iki ayrı şey vardır. Böyle değilse geçtiği üzeredir. [Yani ya biri var diğeri yoktur. Ya da ikisi de olmayıp bir üçüncü şey ortaya çıkmıştır].

Bu görüş "iki mevcudun tek varlıkla var olmasının mümkün olduğu söylenerek" reddedilmiştir.

Bu redde şöyle karşı çıkılmıştır: Bu durumdaki varlık iki mevcuttan birinin varlığıdır. Yahut ortaya çıkan bir üçüncü şeyin varlığıdır.

Buna ise şöyle cevap verilmiştir: Bu varlık iki varlığın ta kendisi olup tek varlığa dönüşmüştür.

Bu hükmün [yani iki ayrı şeyin bir şey olmasının imkânsızlığı hükmünün] zorunlu olduğu zikredilen delillerin ise uyarı olduğu iddia edilmiştir.

والوحدة في الجنس تسمَّى مجانسةً وفي النوع مماثلةً وفي الكم مساواةً وفي الكيف مشابهةً وفي النسبة مناسبةً وفي الخاصة مشاكلةً وفي الأطراف مطابقةً وفي وضع الأجزاء موازاةً. وبعض هذه الأقسام أولى بالوحدة، فمقوليتها بالتشكيك. وكذا الكثرة، فإنّ أول مراتبها الاثنينيةُ، وتحصل من انضمام واحد إلى واحد، ثم ٥ تتزايد بزيادة الآحاد لا إلى نهاية، أنواعًا مختلفةَ اللوازم متحصلةً في العقل من اعتبار انضمام الآحاد، حتى لو اعتبر واحد في المشرق مع واحد في المغرب حصلت الاثنينية من غير أن يتحقق قيامُ أمرٍ بهما،[1] كيف ولو تحققت لقامت بالمجموع، فيلزم في كل واحد شيءٌ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية.

المبحث الثالث

١٠ يمتنع اتحاد الاثنين؛ [١] لأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتيٌّ لا يزول، [٢] ولأنهما إن بقيا كانا اثنين، وإلا كان فناءً لأحدهما وبقاءً للآخر، /[٣٢أ] أو فناءً لهما وحدوثَ ثالثٍ.

ورُدَّ الأول بأنه ليس أوضح من الدعوى، والثاني بمنع الاثنينية على تقدير البقاء، وإنما يلزم لو لم يتحدا.

١٥ فغُيِّر إلى أنهما إن كانا موجودين كانا اثنين وإلا فكما مر.

فرُدَّ[2] بجواز أن يكونا موجودين بوجود واحد.

فدُفِع بأنه إما أحدُ الوجودين أو ثالثٌ.

و أجيب[3] بأنه[4] نفس الوجودين صارا[5] واحدًا.

فادُّعِي أنّ الحكم ضروريّ والمذكورَ تنبيه.

---

١ م: أمرهما.
٢ س ل م: ورد.
٣ ل م: فأجيب.
٤ ل: بأن.
٥ س: صار.

Dördüncü Mebhas: [Çokluğun Özellikleri]

[Kelâmcılara Göre Çokluğun Özellikleri]

Çokluğun özelliklerinden biri [çokluğun fertlerinin birbirinden] başka olmasıdır (teğâyür). Meşâyıhımıza göre iki gayr birbirlerinden ayrılmaları mümkün iki mevcuttur. Bütüne nazaran parça, bütünün ne aynısı ne de ondan başka bir şeydir. Aynı şekilde sıfat ile o sıfatla vasıflanan da böyledir. Bunun içindir ki "Evde sadece Zeyd vardır." ve "Elimde sadece on dirhemden vardır" ifadeleri doğru olmaktadır. Hâlbuki evde Zeyd'den avuçta dirhemlerden başka parçalar ve sıfatlar vardır.

Denirse ki: Teğâyürle bir taraftan ayrılmanın mümkün olması kastedilmişse parça, bütün olmadan, vasıflanan da sıfat olmadan var olabilir. İki taraf için de ayrılmanın mümkün olması kastedilmiş ise âlemle Yaratıcı'nın [durumu] eleştiri olarak yönelir [Zira âlem ile Yaratıcı birbirinden başka (mütegâyir) olmakla birlikte birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir].

Buna şöyle cevap verilmiştir: İki tarafın ayrılmasıyla kastedilen düşünce bakımından ayrılmadır. Onun için [bazı mu'tezilîlerce] "İki gayr biri bilinirken diğerinin bilinmemesi doğru olandır." denilmiştir. Yaratıcı düşünülmeden âlemin düşünülmesi ise imkânsız değildir. [Yaratıcı için] mâlul olması bakımından âlem[in Yaratıcı'dan ayrı düşünülememesi teğâyüre aykırı olan zât ve hakikat bakımından ayrılamama olmayıp] görelilik kabilindendir.

[Teğâyürü, birbirinden ayrılabilir iki mevcut olarak] kabul edenlere, iki göreli [yani iki görelinin ne dışta ne de akılda ayrışmayacağı] eleştiri olarak yönelir.

Bu eleştiriye "iki göreli [göreli olmaları bakımından] mevcut değildir [itibârîdir]" şeklinde cevap verilmiştir.

Denirse ki: Baba-oğul ve illet-mâlulün birbirinden başka olması zorunludur.

Deriz ki: Evet zâtları bakımından böyledir [ancak görelilik vasıflarıyla beraber böyle değildir].

Cumhura göre gayr olma hüviyetin çelişiğidir. Hüviyet ise bir şeyin varlığının başka bir şeyle birlikte ne aynısı ne de gayrısı şeklinde düşünülememesidir. Hatta iki gayr birinin diğeri olmaması itibariyle iki şeydir.

المبحث الرابع

من خواصِّ الكثرة التغايرُ، والغيران عند مشايخنا[١] موجودان جاز انفكاكهما،[٢] فالجزء مع الكل[٣] لا هو ولا غيره،[٤] وكذا[٥] الموصوف مع الصفة، ولذا يصحّ "ما في الدار غيرُ زيدٍ"[٦] و "ليس في يدي غيرُ عشرةٍ"[٧] مع أن فيهما[٨] الأجزاءَ والصفاتِ.

٥ فإن قيل: إن أريد الانفكاك من جانبٍ فقط[٩] يوجد الجزءُ بدون الكل والموصوفُ بدون الصفة، أو من الجانبين وَرَدَ الصانع مع العالَم.

أجيب بأنّ المراد الانفكاكُ[١٠] من الجانبين تعقّلًا، ولذا قيل هما اللذان يصح أن يُعلَم أحدهما[١١] ويُجهَل الآخر، ولا يَمتنع تعقل العالَم بدون الصانع، وأما من حيث إنه معلول فمن المضاف.[١٢]

١٠ وقد[١٣] أُورِدَ عليهم المضافان. /[٣٢ب]

فأجيب بأنهما غير موجودَين.[١٤]

فإن قيل: تَغايُر مثلِ الأب والابن والعلة والمعلولِ ضروريٌّ.

قلنا: نعم بحسب الذات.

والجمهور على أنّ الغيريةَ نقيضُ الهُوَ هُوَ،[١٥] فلا يُعقل كون الشيء مع الشيء

١٥ لا هو ولا غيرَه،[١٦] بل الغيران هما الاثنان من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر.

---

١ ومراده من المشايخ «المتقدمون من أهل السنة»، كما يستبين من الشرح. (١٠٣/١).
٢ فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود، لأن التغاير عندهم وجودي فلا يتصف به المعدوم. راجع الشرح، ١٠٣/١-١٠٤.
٣ ج: فالكل مع الجزء.
٤ أي أنهما خرجا عن تعريف المتغايرين أيضا لامتناع الانفكاك بينهما.
٥ م: وكذلك.
٦ س – وكذلك الموصوف مع الصفة ولذا يصحّ ما في الدار غير زيد، صح هامش.
٧ أي من الدراهم (ج).
٨ ج س ل: فيها. | قال في الشرح: «مع أن في الدار أعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة وأوصاف الدراهم.» (١٠٤/١).
٩ ج س: فقد.
١٠ م: بالانفكاك.
١١ قال في الشرح: «ولفظ «أحدهما» لإبهامه كثيرًا ما يقع موقع «كل واحد منهما».» (١٠٤/١).
١٢ «المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة، ولا عبرة بالإضافات والاعتبارات.» (الشرح، ١٠٤/١).
١٣ م: فقد.
١٤ أي من حيث أنهما مضافان. راجع الشرح.
١٥ أي الهوية.
١٦ لكونه ارتفاعا للنقيضين.

[Kelâmcıların sıfatın mevsufun ne aynı ne de gayrı olması görüşünün] ıstılâhtan kaynaklandığı[1] veya yüklemede olduğu üzere mefhum olarak aynısı olmadığı hüviyet olarak da gayrısı olmadığı[2] söylenerek savunulmaya çalışılmıştır (iʿtizâr).

5 Birinci iʿtizârı geçersiz kılan "Bir [yani on sayısı içindeki bir] sayısı on sayısının gayrı olsaydı kendisinin de gayrı olması gerekirdi. Çünkü bir sayısı on sayısındandır." şeklindeki yanlış istidlâlleridir. İkinci iʿtizârı ise şu geçersiz kılar: Tartışma on sayısıyla birlikte bir, zâtla birlikte kudret ve ilim gibi yüklem olmayan parçalar ve sıfatlar hakkındadır.

10 Bazılarına göre iki şey arasında başkalığın (gayriyyet) olmaması için beyazın cisimle durumunun aksine Kadîm'in sıfatlarında olduğu gibi biri olmadan diğerinin imkânsız olması gerekir. Yine bu kimseler on sayısı içindeki bir sayısının on sayısı olmaksızın imkânsız olacağını iddia etmişlerdir. Bu durumda [baba-oğul gibi] diğer göreli şeylerin [birbirinden başka (gayr) olmadığı] eleştirisinin söz konusu olacağı açıktır. 15

Tenbîh: Zât ve sıfatlar arasında başkalığın olmaması Zât dışında ezelînin olmasını engeller; ezelîlerin birden fazla olmasını engellemez.[3]

Çokluğun özelliklerinden biri de "temâsül"dür. Temâsül nefsî sıfatlarda[4] ortaklıktır. Temâsül vâcip, mümkün ve imkânsız olanda ortak olmayı 20 ve [misillerden] her birinin diğerinin yerini tutmasını gerektirir. [Bununla beraber misillerin birbirlerinden] ayrışmalarının gerçekleşmesi için farklılık yönünün bulunması kaçınılmazdır. [Misiller arasında] ayrışmanın bulunmaması şartını öne sürenler[5] bununla temâsülü oluşturan anlamda [farklılık yönünün] olmamasını kastetmişlerdir.

25 Temâsülde [misillerin birbirinde] başkalığının şart olması ise ihtilaflıdır.

İki misilin [tek bir mahalde] birleşmeleri imkânsızdır. Zira bir araz türünün fertlerinin ayrışması ancak mahalle düşünülür.

---

1 Bu savunma Râzî'ye aittir. O'na göre kelâmcıların "ne aynısı ne de gayrısı" ifadelerinin kaynağı ıstılâhlarında gayrın birbirinden ayrılması mümkün olana denmesidir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 105.

2 Bu savunma ise İcî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 105.

3 Teftâzânî'ye göre sıfatların Zât'ın ve birbirlerinin gayrı olmaması sadece Allah Teâlâ'dan başka kadîmin olmadığını gösterir. Ancak bu birden fazla kadîmin olmayacağı anlamına gelmez. Zira Zât'ın sıfatla ve sıfatların birbirleriyle durumu gayriyyet ifade etmese de birden fazlalık ifade ederler. Dolayısıyla kadîmlerde çokluk söz konusu olabilir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 106.

4 Nefsî sıfat, sübûtî bir sıfat olup onunla niteleme başka bir manaya değil sadece zâtın kendisine delâlet eder. Örneğin cevherin cevher olması, zât olması, şey olması ve mevcut olması nefsî sıfattır. Nefsî sıfatın mukâbili manevî sıfattır. Manevî sıfat da yine sübûtî bir sıfattır. Ancak bu sıfat zâta zâit bir manaya delâlet eder. Örneğin, cevherin hâdis olması, arazları kabul eden olması ve mekân tutması manevî sıfattır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 106.

5 Bu görüş İmam Eşʿarî'ye nispet edilmiştir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 106.

واعتُذر بأنه اصطلاحٌ، أو المراد: لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية، كما في الحمل.[١]

ويُبطِل الأولَ استدلالُهم الفاسدُ بأنّ الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لأنه من العشرة، والثانيَ أنّ الكلام في الأجزاء والصفات الغيرِ المحمولة، ٥ كالواحد مع[٢] العشرة، والقدرة والعلم مع الذات.

وبعضهم على أنه لا بد في عدم تغاير[٣] الشيئين من امتناع كلٍّ بدون الآخَر، كما في صفات القديم، بخلاف مثل البياض مع الجسم، وزعموا أن الواحد من العشرة يمتنع بدونها. ولا خفاء في ورود سائر الإضافات حينئذ.

تنبيه:[٤] عدم التغاير بين الذات والصفة إنما يَدفع أزليةَ غير الذات لا تعدُّدَ ١٠ الأزليات.

ومنها[٥] التماثل، وهو الاشتراك في الصفات النفسية،[٦] ويلزمه[٧] الاشتراكُ /[٣٣أ] فيما يجب ويمكن ويمتنع، وأن يَسُدَّ[٨] كلٌّ مسدَّ الآخر. ولا بدَّ مِن جهةِ اختلافٍ ليتحقق التمايز، ومَن اشترط عدمَه[٩] أراد في المعنى الذي به التماثل.

وأما اشتراط التغاير فمختلف فيه.

١٥ ويمتنع اجتماع المِثلين، لأنه لا يُعقل تمايز أفرادِ نوعٍ من الأعراض إلا[١٠] بالمحلّ.

١ «إذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصحّ الحملُ، ولو كان عينَه بحسب المفهوم لم يفِدْ، بل لم يصح أيضًا.» (١٠٥/١).
٢ س: من.
٣ م: مغايرة.
٤ وفي هامش ج: واعلم، نخ.
٥ أي ومن خواص الكثرة.
٦ قال في الشرح: «ومرادهم بالصفة النفسية صفةٌ ثبوتية يدلّ الوصفُ بها [أي بالصفة] على نفس الذاتِ دون معنًى زائدٍ عليها، ككون الجوهر جوهرًا وذاتًا وشيئا وموجودًا، وتقابله المعنوية، وهي صفة ثبوتيه دالة على معنًى زائدٍ على الذات، ككون الجوهر حادثا ومتحيزا مقابلًا للعرض.» (الشرح، ١٠٦/١).
٧ أي ويلزم الاشتراكُ في الصفات (ج).
٨ أي ويلزمه أن يسد. (ج).
٩ أي عدم الاختلاف (ج). قال في الشرح: «ونُسبَ إلى الشيخ أنه [أي الشيخ] يَشترِط في التماثل التساويَ من كل وجه.» (١٠٦/١).
١٠ ل: لا.

Bu men'le reddedilmiştir. [Zira her bir misilin ayrık sebeplere dayanan arazlarla ayrışması mümkündür].

Yine bir cismin siyahlığının şiddeti [Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere] iki veya daha fazla siyahın bir araya gelmesiyle değildir. Aksine farklı türler olan ve kuvvet ve zayıflık bakımından birbirinden farklı siyahların art arda cisme ilişmesiyledir.

Çokluğun özelliklerinden biri de "zıtlık"tır. Zıtlık iki mananın zâtları gereği bir yönden tek bir mahalde birleşmelerinin imkânsız olmasıdır. Araz olmayan iki şey arasında, siyahlık ve tatlılık gibi iki şey arasında, hareketin ve sükûnun her ikisinin birlikte bilinmesi arasında[1] ve belirli bir şeye izâfe edilmedikleri müddetçe küçüklük ve büyüklük gibi şeyler arasında zıtlık yoktur.

[Filozoflara Göre Çokluğun Hükümleri]

Filozoflara göre ise her iki [şey] birbirinden başkadır (gayr). Eğer iki şey mâhiyetin tamamında birbirleriyle ortak iseler iki misildirler. Değilseler birbirlerinden farklıdırlar [mütehâlif]. Eğer iki farklının bir mahalde bir yönden birleşmeleri imkânsızsa [siyahlık-beyazlık gibi] mütekâbildirler.

Mütekâbillerin ikisi de vücûdî ise bu durumda, her biri diğerine kıyasla düşünülebiliyorsa [babalık-oğulluk gibi] mütezâyıftırlar (göreli). Düşünülemiyorsa iki zıttırlar. Mütekâbillerden biri ademî olup ademînin konusu da vücûdîye şahsı, türü, yakın cinsi ve uzak cinsi açısından[2] hazır olmakla kayıtlı ise [aralarındaki tekâbül] yokluk-melekedir (adem-meleke). Değilse [aralarındaki tekâbül] olumlama-olumsuzlamadır (îcâb-selb).

---

1 Bir cisimde hareket ve sükûn aynı anda birleşemez. Aynı şekilde bir cismin aynı anda hem hareket hem de sakin olmasının bilinmesi de birleşemez. Ancak hareket ve sükûn arasında zıtlık olmakla birlikte hareketin ve sükuûnun bilinmesi arasında zıtlık yoktur. Zira zıtlık tanımında zatı gereği aynı mahalde birleşeme kaydı bulunmaktadır. Burada ise hareket ve sükûnun birlikte bilinemesi zatları gereği değildir; hareket ve sükûnun zâtları gereğidir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 107.

2 Örneğin sakalın olmasının mütekabili sakalın olmamasıdır. Sakalın olmaması ademîdir. Ademî olan sakalın olmamasının mütekabiline şahsı açısından hazır olmasının örneği sakalı henüz çıkmamamışta sakalın olmamasıdır. Türü açısından örneği kadında sakalın olmamasıdır. Yakın cinsi açısından örneği atta sakalın olmamasıdır. Uzak cinsi açısından örneği ağaçta sakalın olmamasıdır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 108.

ورُدّ بالمنع.

وليس شدةُ سواد الجسم باجتماع سوادين وأكثرَ، بل السواداتُ المتفاوتةُ بالشدة والضعف أنواعٌ متخالفة تتعاقب على الجسم.

ومنها التضادُّ، وهو كون المعنيين[١] بحيث يستحيل لِذَاتَيْهما اجتماعُهما في محلّ من جهةٍ،[٢] فلا تضادَّ بين غيرِ العرضين، ولا بين مثلِ السواد والحلاوة،[٣] ولا بين العلمِ بالحركة والسكون معًا، ولا بين مثلِ الصغر والكبر[٤] ما لم تُعتبر الإضافة إلى معيَّن.

وعند الفلاسفة: كلُّ اثنين فهما غيران، فإن اشتركا في تمام الماهية[٥] فمثلان، وإلا فمتخالفان. وهما[٦] متقابلان إن امتنع اجتماعهما في محلٍّ واحد من جهةٍ واحدة.[٧]

فإن كانا[٨] وجوديين: فإن كان[٩] تَعقُّل كلٍّ[١٠] بالقياس إلى الآخر فمتضايفان،[١١] وإلّا فمتضادّان؛[١٢] وإن كان أحدهما عدميًا: فإنْ تقيَّدَ بكون الموضوع مستعدًّا للوجوديّ /[٣٣ب] بحسب شخصِه أو نوعه[١٣] أو جنسِه القريبِ أو البعيدِ[١٤] فمَلَكةٌ وعدمٌ، وإلّا فإيجاب وسلب.[١٥]

١ «والمراد بالمعنى ما يقابل العينَ، أي ما لا يكون قيامه بنفسه.» (الشرح، ١/١٠٧).
٢ «وذكر الاجتماع مغنٍ عن وحدة الزمان.» (الشرح، ١/١٠٧). يعني أن الاجتماع يتضمن وحدة الزمان فلم يُحتج إلى التصريح به.
٣ م (غ) – ولا بين مثل السواد والحلاوة.
٤ س: الصغير والكبير.
٥ كزيد وعمرو في الإنسانية.
٦ أي المتخالفان. راجع الشرح، ١/١٠٧.
٧ كالسواد والبياض؛ وغيرُ المتقابلين كالسواد والحلاوة.
٨ أي المتقابلان. يريد حصر أقسام التقابل في الأربعة. راجع الشرح، ١/١٠٨.
٩ ج – كان، صح هامش.
١٠ م (غ) + محل واحد من جهة واحدة و.
١١ كالأبوة والبنوة.
١٢ كالسواد والبياض.
١٣ ج – أو نوعه، صح هامش.
١٤ أمثِلَتها: كعدم اللحية عن الأمرد، أو عن المرأة، أو عن الحيوان، أو عن الشجر، بالترتيب.
١٥ كالسواد واللاسواد. لجميع الأمثلة المذكورة راجع الشرح، ١/١٠٨.

Eğer ademînin çelişiğinin, imkânsızlık ve imkânsızlığın olmaması, kör-
lük ve körlüğün olmaması gibi -yani körlüğün olmaması ifadesi görmeden
ve görmeye hazır olmamasından daha kapsamlıdır- ademî olması imkânsız
değilse söylenecek en uygun şey şudur: İki mütekâbilden biri diğerinin
olmaması ise [aralarındaki tekâbül] yokluk-meleke veya olumsuzlama-o-
lumlamadır. Eğer diğerinin olmaması değilse [aralarındaki tekabül] -geçti-
ği üzere- tezâyüf veya zıtlıktır.

Bazen [iki mütekâbilden birinin vücûdî olmasının gerekliliğini ispat-
lamak için] şöyle denilir: İki ademî arasında tekâbül yoktur. Mutlak ve
göreli ademî arasında tekâbülün olmadığı açıktır. İki göreli ademî arasında
tekâbülün olmadığına gelince, kırmızıda siyah olmayan ve beyaz olma-
yanın bir araya gelmesi gibi göreli oldukları şeyden başkasında bir araya
geldikleri için ve tekâbülde konunun birliği şart olduğu için [araların-
da tekâbül yoktur]. Tekâbülde konunun birliğinin şart olmasıyla, insan
olmanın at olmayla ve melzûmun lâzımın yokluğuyla durumu [tekâbül
tanımının] dışında kalır. İki ademî arasında tekâbülün olmadığı görüşü
tartışmaya açıktır.

Denirse ki: Önermeler arasında her hangi bir mahal tasavvur etmeksi-
zin çelişiklik ve zıtlık gibi tekâbül olabilmektedir.

Deriz ki: [Genellik, özellik, ayrılık ve eşitlik gibi] müfredlerin diğer nis-
petleri gibi [isimce] ortaklık bakımından tekâbül olur. Şöyle ki bu nispetler
önermelerde kendinde doğru olmak bakımındandır; [müfredlerde olduğu
gibi] başkasına doğru olarak yüklenme bakımından değildir. Ya da öner-
menin konusunun olumlama-olumsuzlamaya mahal olması bakımından
tekâbül olur.

Zıtlıkta bazen farklılığın son noktada olmasına itibâr edilir. Bu şekildeki
zıtlığa "hakiki zıtlık"denir. Birincisi [yani zıtlıkta farklılığın son noktada ol-
masına itibâr edilmeyen] "meşhur zıtlık" olarak isimlendirilir. Yokluk-me-
lekede ise bazen o vakitte mahallin vücûdîye hazır olmasına itibâr edilir.

وإذا[١] لم يمتنع أن يكون نقيضُ العدميّ عدميًّا كالاِمتناع واللّاامتناعِ والعمى واللّاعمى بمعنى رفعِه أعمَّ من البصرِ وعدمِ الاستعداد له فالأقرب[٢] أن يقال: إن كان أحدُ المتقابلين رفعًا للآخر فمَلَكة وعدمٌ[٣] أو إيجاب وسلبٌ، وإلا فتضايفٌ[٤] أو تضادٌّ على ما ذكر.

٥ وقد يقال:[٥] لا تقابل بين العدمَين، أما المطلق والمضاف فظاهرٌ، وأما المضافان فلاجتماعِهما في غيرِ ما أضيفا إليه، كاللّاسواد واللّابياض في الأحمر، ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع، وبهذا[٦] خرج مثل الإنسانيةِ مع الفرسية والملزومِ مع عدم اللازم.[٧] وفيه نظر.[٨]

فإن قيل: قد تتقابل القضايا تناقضًا وتضادًّا من غير تصوُّرِ محلٍّ.

١٠ قلنا: بحسب الاشتراك، كسائر نِسَب المفردات: تكون[٩] في القضايا باعتبار صدقِها في نفسها[١٠] لا صدقِها على شيء.[١١] أو بحسب أنّ موضوع القضية مَوردٌ للإيجاب والسلب.[١٢]

وقد يعتبر[١٣] في التضادّ غايةُ الخلاف، ويسمّى بالتضادِّ الحقيقيّ، والأوَّلُ[١٤] / [٣٤أ] بالمشهوريّ؛ وفي الملكة[١٥] والعدمِ استعدادُ المحلّ للوجوديّ في ذلك

---

١ س ل: واذ.

٢ جواب إذا. يعني أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عدميين، وإذا جاز أن يكونا عدميين، فالأولى أن يبين الحصر بوج يَشملهما، وذالك بأن يقال...

٣ إن اعتُبِر في السلب استعداد المحل في الجملة لما أضيف إليه السلب.

٤ ج: فمتضايف. | إن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر.

٥ إشارة إلى الاستدلال على لزوم كون أحد المتقابلين وجوديًا، راجع الشرح، ١٠٨/١.

٦ أي بشرط وحدة الموضوع (ج).

٧ كالسواد واللّالَوْن.

٨ لأن مثل اللاسواد واللابياض مما لم يعتبر فيه إضافة أحدهما إلى الآخر، بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللامتناع. وذكر في الشرح وجوها أخر. راجع الشرح، ١٠٨/١.

٩ ل م (غ): يكون. | أي تكون النسب، أو يكون التقابل.

١٠ أي باعتبار الوجود. راجع الشرح، ١٠٩/١.

١١ كما هو في المفردات. «فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردَين امتناعُ الاجتماع في المحلّ، وبين القضيتين امتناعُ الاجتماع في الوجود.» (الشرح، ١٠٩/١).

١٢ «بأن يُجعل تقابلُ الإيجاب والسلب أعمَّ مما في المفردات والقضايا، ويُعتبرَ موضوعُ القضية مَوردًا ومَحلًا لثبوت المحمول له وعدمِ الثبوت.» (الشرح، ١٠٩/١).

١٣ س ل: يشترط؛ وفي هامش ج (غ): يشترط، نخ. وعبارة الشرح يوافق ما أثبتناه.

١٤ أي ويسمى الأول، وهو الذي لم يعتبر فيه غاية الخلاف.

١٥ أي وقد يُعتبر في الملكة (ج).

Yokluk-melekede [bu sınırlı] kısma [zıtlıktakinin aksine] “meşhur yokluk-meleke” denir. Birincisine [yani mutlak kısmına] ise “hakiki yokluk-meleke” denir. Her ikisinde de birinci kısım daha geneldir. Bu [birinci] kısımlara itibâr edildiği zaman, örneğin beyazla sarı arasındaki tekâbül ve görmeyle ağaçta görmenin olmaması arasındaki tekâbül, tekâbülün kısımları arasına girer.[1] Ancak onlar [yani İbn-i Sîna ve başkaları] net bir şekilde şunu söylemişlerdir: Hareket için sükûn, aydınlık için karanlık, sıhhat için hastalık, konuşamamak için konuşabilme, erkeklik için dişilik ve çiftlik için teklik gibi meşhur zıtlıktaki zıtlardan biri diğeri için yokluk olabilir. Yine meşhur zıtlıkta da [hakikide olduğu gibi] farklılığın son noktada olması şarttır. [Bu durumda örneğin kırmızı ile beyaz arasındaki tekâbül, tekâbülün kısımları arasına girmez].

Tekâbülün hükümlerinden biri şudur: Tekâbül ilişilene [yani tekâbülün doğru olarak yüklendiği siyah ve beyaz gibi şeylere] itibâr edildiğinde görelilikten daha genel; ilişene [yani kısımlarına ilişen tekâbüle] itibâr edildiğinde ise görelilikten daha özeldir. Nitekim [ilişen ve ilişilen şeklinde] iki itibârla zıtlık da göreliliğin hem paydaşı (kasîm) hem de bir kısmı olabilmektedir.[2] [Tekâbülün hükümlerinden bir diğeri de] tekâbülün [altındaki] kısımlara [cins olmayıp] dereceli anlamdaş olarak kullanıldığıdır. En kuvvetli tekâbül olumlama-olumsuzlamadır. Çünkü olumlama-olumsuzlamaya itibâr edilmesiyle diğer tekâbül çeşitlerinde de mütekâbillerin toplanmaları imkânsız olur. [Tûsî’nin iddia ettiği üzere] en kuvvetli tekâbül son derece farklılığa itibarla zıtlık değildir. Zira zâtî aykırılıktan daha üst bir aykırılık yoktur.

Olumlama-olumsuzlamanın hükümlerinden biri şudur: Olumsuzlamalar ibareleri olup zâtları olmayan itibârlar olduğu için olumlama-olumsuzlama [dış varlığa değil] söze [yani lafzî varlığa] ve akde [yani zihnî varlığa] dayanır. Böyle olmasaydı, insan için insan olmayanlardan olumsuzlama bakımından [dış varlığı olan] sonsuz anlamlar söz konusu olurdu. [Olumlama-olumsuzlamanın hükümlerinden bir diğeri de şudur:] Olumlama-olumsuzlama [“akrep görendir” veya “akrep gören olmayandır” şeklinde] hükme taşındığında [kesinlikle bu iki mütekâbilden biri] doğru [diğeri] yanlış olur. Diğer tekâbül çeşitlerinde ise konunun olmaması veya konusunun [iki mütekâbilden] ayrı olması nedeniyle [iki mütekâbil birlikte] yanlış olabilir.

---

1 Beyazla sarı arasında meşhur zıtlık söz konusudur. Görmeyle ağaçta görmenin olmaması arasında ise hakiki yokluk-meleke söz konusudur. Tekâbülün kısımları da dörttür. Birincisi olumlama-olumsuzlama tekâbülüdür ki tenâkuz da denir. İkincisi zıtlıktır (tezâd). Üçüncüsü adem-meleke, dördüncüsü de göreliliktir (tezâyüf).

2 Burada bir soru söz konusudur. Şöyle ki, görelilik/tezâyüf tekâbül, temâsül, zıtlıktan daha geneldir.

الوقت، ويُخصّ باسم المشهوريّ، والأولُ[١] بالحقيقيّ؛ وأوَّلُ كلٍّ أعمُّ،[٢] وباعتباره[٣] يَدخل في أقسام التقابل تقابلُ مثل البياضِ مع الصفرة والبصرِ مع عدمه عن الشجر. إلا أنهم صرَّحوا[٤] بأنَّ أحد الضدين في المشهوريّ قد يكون عدمًا للآخر، كالسكونِ للحركة، والظلمةِ للنور، والمرضِ للصحة، والعجمةِ للنطق، والأنوثةِ للذكورة، والفرديةِ للزوجية؛ وأنَّ[٥] غاية الخلاف شرطٌ في المشهوريِّ أيضًا. ٥

ومِن حُكم التقابل[٦] أنَّه أعمُّ من التضايف باعتبار المعروض وأخصُّ باعتبار العارض، كما أن التضادّ قَسيم للتضايف وقِسم منه بالاعتبارين؛ وأنَّ[٧] مقوليته على الأقسام بالتشكيك، وأشدُّها الإيجابُ والسلبُ إذ باعتباره يمتنع الاجتماع في البواقي، لا التضادُّ[٨] باعتبار غاية الخلاف، إذ لا غاية فوق التنافي الذاتيِّ.

١٠ **ومِن حُكم الإيجاب والسلب** أنَّ مرجعهما إلى القول والعقد،[٩] إذ السلوب اعتباراتٌ لها عبارات،[١٠] لا ذواتٌ، وإلّا لكان للإنسان بحسب سلب ما عداه معانٍ لا تتناهى. /[٣٤ب] وأنَّهما عند النقل إلى الحكم يقتسمان[١١] الصدقَ والكذبَ، والبواقي قد تكذب لعدم الموضوع أو لخلوِّه.

١ أي ويخص الأول، وهو الذي لم يعتبر فيه استعداد المحل.
٢ قال في الشرح: « ما مرّ من تفسير التضاد وتفسيرِ الملكةِ والعدمِ هو الذي أَوْرَدَه قُدماءُ الفلاسفة في أوائلِ المنطق، وأما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كلٍ منهما قيدًا آخر، وهو في المتضادين أن يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض، بخلاف البياض والصفرة، وفي الملكة والعدم أن يكون العدمُ سَلْبَ الوجوديّ عما هو من شأنه في ذلك الوقت، كعدم اللحية عن الكوسج، بخلافه عن الأمرد. وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني ضرورةَ أن المطلق أعم من المقيد، إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهورَ فيما بين عوام الفلسفة، والمقيدَ بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية؛ والملكة والعدم بالعكس، حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري.» (الشرح، ١/١٠٩).
٣ أي باعتبار المعنى الأعم (ج).
٤ هذا بيان لوجه النظر فيما ذكره المتأخرون من الفلاسفة.
٥ أي أنهم صرحوا بأن؛ معطوف على قوله «بأن أحد الضدين» (ج).
٦ «جواب عن اعتراض، تقديره: أن التضايُفَ أعم من أن يكون تقابلًا أو تماثلًا أو تضادًّا أو غير ذلك مما يدخل تحت المضاف، فكيف يُجعل [أي التضايف] قِسما من التقابل أخصَّ منه مطلقا، وقَسيما للتضاد منافيًا له؟» الشرح، ١/١١٠.
٧ أي ومن حكم التقابل أن مقوليته...؛ معطوف على قوله «أنه أعم» (ج).
٨ أي وليس أشدَّها التضادُّ.
٩ ل: العقل؛ وفي هامش ل: أي الوجود اللفظي والذهني. | وهذا التفسير مأخوذ من الشرح (١/١١٠).
١٠ س: اعتبارات.
١١ ل: ينقسمان.

Zıtlığın hükümlerinden biri şudur: Bazen konu ya ateşin sıcaklıktan ayrı olmaması gibi kendiyle veya cismin hareket ve sükûndan ayrı olmaması gibi başkasıyla iki zıddın birinden ayrı olmaz. Bazen de konu, ya orta bir durumla vasıflanması nedeniyle "ılık" gibi başka bir isim almasıyla, ya 5 "ne adil ne de zalim olan" gibi iki tarafın olumsuzlanmasıyla ya da siyah ve beyazın ikisinden de ayrı olan "şeffaf" örneğindeki gibi bunlar olmaksızın iki zıttın her ikisinden de ayrı olabilir.

[Zıtlığın hükümlerinden bir diğeri de şudur:] Zıtlığın hakiki olanı siyah-beyaz gibi aynı cinsin iki farklı türü arasında olur. İyilik-kötülük ve 10 erdem-erdemsizlik gibi farklı cinsler arasında veya iffet-fücûr gibi iki farklı cinsin iki türü arasında veya kırmızılık, beyazlık ve siyahlık gibi tek bir cinsin birçok türü arasında hakiki zıtlık olmaz. Bu tasniflerde tümevarıma dayanmışlardır. Bu ise tartışmaya açıktır.

Zıtlığın meşhur kısmı hakkında ise şunu söylemişlerdir: İyilik-kötülük 15 gibi iki ayrı cins arasında veya iffet ve fücûr gibi bir cinsin iki türü arasında veya siyahlık, beyazlık ve kırmızılık gibi bir cinsin türleri arasında veya cesaret, deli cesareti ve korkaklık gibi iki ayrı cinsin türleri arasında meşhur zıtlık olabilir.

Hâtime: [Birlik Çokluk Arasındaki Tekâbül]

20 [Filozoflar] demişlerdir ki: Birlik ve çokluk arasında zât bakımından tekâbül yoktur ama illet olma [yani birliğin çokluğa illet olması], ölçülebilme [yani çokluğun birlikle ölçülmesi] gibi [birlik ve çokluğa] ilişen şeylerle aralarında [görelilik] tekâbülü vardır. Zira [1] birlik ve çokluğun konuları bir fertte birleşmez. [2] Ayrıca iki mütekâbilden biri diğeriyle oluşmaz.

25 Birincisi şöyle reddedilmiştir: Bazen konu bir fertte birleşmez ama türde,

Çünkü bunların iki tarafından herbiri diğerine bağlı olduğu için göreliliğin mefhumuna dâhil olur. Şu hâlde görelilik tekâbülün kısımlarından biri olarak tekâbülün altına veya zıtlığın paydaşı (kasîm) olarak zıtlığın yanına nasıl yerşeştirilir? Bu soruyu müellif tekâbül, zıtlık ve göreliliğin mefhumlarının bir şeye ilişmesi durumuna itibâr ile o ilişilen şeylerin kendilerine itibârı birbirinden ayrıştırarak cevaplamıştır. Buna göre zıtlık ve tekâbülün ilişme durumuna yani zıtlık ve tekâbüle itibar edildiğinde ancak diğer tarafa kıyasla bu kavramlar söz konusu olduğu için bu kavramlar göreliliğin altına dâhil olurlar, dolayısıyla görelilik daha genel olur. Siyah ve beyaz gibi bu mefhumların iliştiği şeylere itibâr edildiğinde ise sadece tezâd ve tekâbül söz konusu olur, dolayısıyla da görelilik tekâbülün kısımlarından biri ve tezâdın paydaşı olur. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 110.

ومِن حُكم التضادّ أنَّ الموضوع قد لا يخلو عن أحد الضدين بعينه، كالنار عن الحرارة، أو لا بعينه، كالجسم عن الحركةِ أو[١] السكونِ؛ وقد يخلو، إما لاتصافه بوسط يعبَّر عنه باسمٍ محصَّلٍ، كالفاتر،[٢] أو بسلب الطرفين،[٣] كاللّاعادل واللاجائر، أو بدون ذلك[٤] كالشفّاف يخلو عن السواد و البياض.

وأن الحقيقيّ[٥] منه إنما يكون بين نوعين آخرين[٦] من جنس واحد، كالسواد والبياض،[٧] لا بين جنسين، كالفضيلة والرذيلة وكالخير[٨] والشر، أو نوعين من جنسين، كالعفة والفجور،[٩] أو أنواعٍ من جنس كالسواد والبياض والحمرة، وعولوا في ذلك على الاستقراء، وفيه نظر.[١٠]

وأما المشهوريُّ[١١] فقد صرحوا بأنه قد يكون بين جنسين كالخير والشر، أو نوعين من جنسين[١٢] كالعفة والفجور، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة، أو من جنسين كالشجاعة والتهوّر والجُبن.[١٣]

خاتمة:[١٤] قالوا: لا تَقابل بين الوحدة والكثرة[١٥] بالذات، بل بعارضِ العلِّيَّة والمِكْيَاليَّة، لأنّ موضوعهما لا يتّحد بالشخص،[١٦] /[٣٥أ] ولأن أحد المتقابلين لا يتقوّم بالآخر.[١٧]

ورُدّ الأوّلُ بأن الموضوع قد لا يّتحد بالشخص،[١٨] بل بالنوع

---

١ م: و.
٢ الماء الفاتر: الذي ليس بحار ولا بارد.
٣ أي: أو لاتصافه بسلب الطرفين؛ معطوف على قوله «بوسط» (ج).
٤ أي بدون الاتصاف (ج).
٥ أي ومن حكم التضاد أن الحقيقي. راجع الشرح، ١١٠/١.
٦ ج: أخيرين.
٧ ل – وأن الحقيقي منه إنما يكون بين نوعين آخرين من جنس واحد كالسواد والبياض، صح هامش. | فإن السواد والبياض داخلين تحت اللون.
٨ ج: أوالخير.
٩ فالعفة داخلة تحت الفضيلة، والفجورُ داخل تحت الرذيلة. راجع الشرح، ١١٠/١.
١٠ لتفاصيل وجوه النظر راجع الشرح.
١١ أي التضاد المشهوري.
١٢ م: جنس.
١٣ فالشجاعة داخل تحت الفضيلة، والآخران تحت الرذيلة. (ج).
١٤ ج ل – خاتمة، صح هامش ج.
١٥ م: بين الكثرة والوحدة.
١٦ «لأنه إذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الواحدانية وبالعكس.» الشرح، ١١١/١.
١٧ والحال «أن الوحدة مقومة للكثرة.» الشرح، ١١١/١.
١٨ ومثال اتحاد الموضوع بالشخص كالعدل والجور لزيد. فأن المتقابلين اتحد موضوعهما شخصًا، وهو زيد. راجع الشح، ١١١/١.

cinste veya daha genel bir ilişen de birleşebilir. Bununla beraber sadece birleştiğini farz etme de [yeterli] olur.

İkincisi şöyle reddedilmiştir: Çokluğun birlikle oluşması men‘ edilir. Doğrusu çokluğun iliştiği şey birliğin iliştiği şeyle oluşur. Ayrıca At-at olmama, gören-kör, baba-oğul ve siyah-beyaz gibi iki mütekâbil [iliştikleri] konularıyla birlikte alınırsalar, tartışmasız zâtları itibariyle mütekâbil olmazlar. O hâlde ilişilenin [yani iki konunun] kendisi nasıl mütekâbil olabilir ki! [Dolayısıyla tekâbül birlik ve çokluğun iliştikleri şeylerde yani konularında değil birlik ve çokluğun zatları arasındadır].

Denirse ki: İki ilişilen arasındaki birbirini oluşturma durumu, iki ilişenin birleşmelerini gerektirir.

Deriz ki: Bunu kabul etsek bile [bu bir araya gelme] varlık bakımındandır. Bu ise olumlama-olumsuzlama tekâbülüne aykırı değildir. Örneğin, "tatlı beyaz"da hem beyaz hem de beyaz olmayan yani tatlılık vardır. Bu noktadan hareketle "Birlik ve çokluk mefhumları arasında olumlama-olumsuzlama tekâbülü vardır." denilmiştir.

Doğrusu şudur: Onlar sayı manasındaki çoklukla, sayının kendisinden oluştuğu birlik arasında tekâbülün olmadığını kastetmişlerdir. Bölünme ve bölünememe şeklinde tarif edilen [birlik ve çokluk] mefhumları arasındaki tekâbüle gelince, aralarında olumlama-olumsuzlama tekâbülünün bulunması daha isabetlidir.

Beşinci Menhec: İlletlik ve Mâlullük

Bu iki [mefhum] göreli itibârlardan olup bir şeyde birleşemezler. Ancak iki şeye [yani illetine ve mâlulüne] kıyasla bir şeyde [yani orta illette] birleşebilirler.

İlletlik ve mâlullük birkaç mebhasta açıklanacaktır.

Birinci Mebhas: [İllet]

Her ne kadar mutlak kullanıldığı zaman kendisinden bir şeyin kaynaklandığı şey anlaşılsa da illet, bir şeyin kendisine muhtaç olduğu şeydir.

أو بالجنس أو بعارضٍ أعمَّ،[١] ومع ذلك فبمجرد الفرض.[٢]

والثاني[٣] بمنع تقوُّم الكثرةِ بالوحدة، وإنما يتقوّم مَعروضُها بمعروضها،[٤] ولا نزاع في أن المتقابلين[٥] إذا أُخذا[٦] مع الموضوع –كالفرس واللّافرس، والبصير والأعمى، والأب والابن، والأسود والأبيض– لم يكونا متقابلين بالذات، فكيف نفسُ المعروض.

فإن قيل: التقوم بين المعروضَين يستلزم جواز اجتماع العارضَين.[٧]

قلنا: لو سُلِّم فبحسَب الوجود، وهو لا ينافي تقابلَ الإيجاب والسلب، كالأبيض الحلوِ: فيه البياضُ واللّابياضُ، أعني الحلاوة. ومن ههنا قيل إنّ بين مفهوميهما تقابلَ الإيجاب والسلب.

والحقّ أنهم أرادوا نفيَ التقابل بين الكثرةِ التي هي العدد والوحدةِ التي منها العدد. وأما مفهوماهما المفسَّران[٨] بالانقسام وعدمِه فالظاهر تَقابُلهما بالإيجاب والسلب.

المنهج الخامس في العلّية والمعلولية

وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان في شيء إلا بالقياس إلى شيئين.

وبيانهما في مباحث:

المبحث الأول

العِلَّة ما يَحتاج إليه الشيء /[٣٦أ] وإن كان إطلاقُها ينصرف إلى ما يَصدر عنه الشيء.[٩]

١ أمثلتها كالرُجولية والمرئية [المَرْآئية: فل، جه] للإنسان؛ والزوجية والفردية للعدد؛ والخير والشر للشيء؛ على الترتيب. راجع الشح، ١/١١١-١١٢.
٢ «ومع ذلك، فيكفي الفرض والتقدير، كالإنسان للفرسية واللافرسية في قولنا: الإنسان فرس، والإنسان ليس بفرس.» الشرح، ١/١١٢.
٣ أي ورد الثاني.
٤ «بمعنى أن الكثير مؤلَّفٌ يصدق على كلِّ جزءٍ منه أنه [أي الجزء] واحدٌ، وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوَحَدَات. ... لكنه لا ينافي التقابل الذاتيَ بين الوحدة والكثرة العارضتين، بل بين معروضَيْهما، ولا نزاع في ذلك.» الشرح، ١/١١٢.
٥ أي بالذات.
٦ ل: أخذ.
٧ يعني اجتماع الكثرة والوحدة، فيثبت عدم التقابل بينهما، وهو المدعى.
٨ م (غ): المعتبران.
٩ س – وإن كان إطلاقها ينصرف إلى ما يصدر عنه الشيء. | وهو الفاعل، سواء صدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه. راجع الشرح، ١/٢١٢.

İllet bir şeyin içinde ise o şeyin vücûbu ya bi'l-fiil o illetledir ki buna "sûrî illet" denir. Ya da bi'l-kuvve o illetledir ki ki buna da "maddî illet" denir. Bu iki illetin tanımlarına sûretten ve maddeden parça dâhil olur. [Tanımda] vücûbun zikredilmesiyle, varlığın maddeyle birlikte bi'l-kuvve değil bi'l-fiil olacağı reddedilmiş olur. Ancak [bileşik sûretlerde] sûretin sonuncu olmayan parçası, [maddî ve sûrî illet] tariflerinin câmi' ve mâni' olmasına eleştiri olarak yönelir. [Zira bu parça sûrî illetin tanımının dışında kalıp maddî illetin de tanımına dâhil olacağı için iki tarifte bozulmuş olur].

Eğer bir şeyin illeti o şeyin dışında ise bu durumda illet ya şeyin kendisiyle var olduğudur ki bu "fâil illet"tir. Ya da şeyin kendisi için olduğu illettir ki bu da "gâî illet"tir. İlk iki illete mâhiyetin illetleri denirken son iki illete varlığın illetleri denir. [Bir şeyin olması için gereken] şartlar ve araçlar fâil illete dayanır. Bazı şartlar bir engelin ortadan kalkması gibi ademîdir. Fakat [böyle şartların] varlığın illetine dâhil olması imkânsız değildir. Yani akıl mâlulün varlığını düşündüğünde bu şart olmaksızın mâlulün meydana gelemeyeceğine ulaşır. Denilebilir ki: Esasında bu şart vücûdî bir şartı ortaya çıkarır. Örneğin odunun yanması için yaşlığının giderilmesi, yanma için gereken kuruluk şartını ifade eder. Hâdisin yokluğu ise varlığının ilkelerinden değildir. Ancak arazla [yani gerçek ilkenin ilişeni olmakla] varlığın ilkelerinden olur.[1]

Bir şeyin [varlığı için] ihtiyaç duyduğu her şeyin toplamına "tam illet" denir. Tam illet basitin basite zorunluluk yoluyla illet olması gibi ya sadece fâil illettir, ya basitin basite ihtiyarla illet olması gibi gâî illetle birlikte fâil illettir, ya da bileşiklerde olduğu gibi diğer illetlerle birlikte fâil illettir. Bu [son] durumda [yani tam illetin maddî ve sûrî illetleri kapsaması durumunda] tam illetin [mâlulü] öncelemesi ve [mâlulün] tam illete ihtiyaç duyması tasavvur edilemez. Çünkü [bu şekildeki] tam illette zaten şeyin [yani mâlulün] kendisi olan bütün parçalar bulunmaktadır.

Bu dört illetten her biri [farkı itibârlarla] basit-bileşik, tümel-tikel,

1 Hâdisin yokluğu, bu yokluğa bitişik olan fâille birlikte olması nedeniyle hâdisin varlığının ilkesi olamaz. Zira hâdisin varlığının fâile ihtiyaç duyması bu fâile bitişik olan kendi yokluğuna ihtiyaç duymasını gerektirmez. Metinde arazla ilke olmak ifadesiyle fâille zaman olarak bitişik olmak kastedilmiştir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 113.

ثم إن كانت داخلة في الشيء: فوجوبه[١] معها إما بالفعل فصوريةٌ، وإما[٢] بالقوة فمادية، ويَدخل فيهما الجزءُ من الصورة والمادةِ. وبذكر الوجوب يندفع أنّ الوجود قد يكون مع المادة[٣] بالفعل لا بالقوة،[٤] إلا أنه يَرِد الجزءُ الغيرُ[٥] الأخيرِ من الصورة جمعًا و منعًا.

٥ و إن كانت خارجة: فالشيء إما بها ففاعلية، أوْ لها فغائية؛ ويقال للأوَّلين علة الماهية، وللآخِرَين علة الوجود.(٨) ومرجع الشروط والآلاتِ إلى الفاعل. ومِن الشروط ما هو عدميٌّ، كزوال المانع،[٦] ولا يستحيل دخوله[٧] في علة الوجود بمعنى أن العقل إذا لاحظ وجودَ المعلول لم يجده حاصلا بدونه، وقد يقال: إنه[٨] في التحقيق كاشفٌ عن شرطٍ وجوديٍّ، كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبئ ١٠ عن اليبوسة التي هي الشرط. وليس عدمُ الحادث[٩] من مباديه[١٠] إلا بالعرض.[١١] (٩)

ثم جميع ما يَحتاج إليه الشيء يسمّى علة تامة، سواء كان هو الفاعلَ وحْدَه أو مع الغاية، كالبسيط للبسيط إيجاباً أو اختيارًا،[١٢] أو مع البواقي[١٣] كما في المركبات، وحينئذ لا يتصور تقدّمُها والاحتياجُ إليها، إذ فيها جميع الأجزاء التي هي نفس الشيء. /[٣٦أ]

١٥ وكل من الأربع ينقسم إلى بسيطة ومركبة، وإلى كلية وجزئية،

---

١ هذا علي وفق قول ابن سينا، أما الجمهور فيقولون «فوجوده»، ولا يستقيم إلا بالتأويل. راجع الشرح، ٢١٣/١.
٢ ج س: أو.
٣ ج – وبذكر الوجوب يندفع أن الوجود قد يكون مع المادة، صح هامش.
٤ س - لا بالقوة.
٥ ج – غير، صح هامش.
٦ إشارة إلى إشكال، وهو أنه إذا كان عدم المانع (أو زواله) من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة، وهو باطل مع استلزامه انسداد باب اثبات الصانع. (الشرح، ١١٣/١). وأجاب بقوله «ولا يستحيل» الخ.
٧ أي دخول الزوال (ج). | شروع في الجواب عن الإشكال المذكور، حاصله «أن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذاتُ الفاعل فقط؛ وسائر ما يرجع إلى الفاعل إنما هو شرائط التأثير، ولا امتناع في استناد المعلول إلى فاعلٍ موجودٍ مقرونٍ بأمور عدمية.» (الشرح، ١١٣/١).
٨ أي الزوال (ج). هذا جواب ثانٍ.
٩ أي المعلول (ج).
١٠ أي مبادي الحادث (ج).
١١ ج س: بالعرضية. |إشارة إلى اعتراض وجواب، لتفصيله انظر الملحق.
١٢ فيه لف ونشر مرتب. فالبسيط المُوجِد للبسيط إيجابًا مثال للفاعل وحده، واختياراً للآخر. راجع الشرح، ١١٤/١.
١٣ أي المادة والصورة.

zatî-arazî, yakın-uzak, genel-özel, ortak-zatla ve arazla özel ve bi'l-kuvve-bi'l-fiil kısımlarına ayrılır.

İkinci Mebhas: [Fâilin Tamam Olması Durumunda Mâlulün Zorunlu Oluşu]

5 Fâil [bütün tesir cihetleriyle] tamam olduğunda mâlulün varlığı zorunlu olur. Zira tercih edici olmadan ağır basma imkânsızdır. Aynı şekilde mâlul bulunduğu zaman fâilin olmaması da imkânsızdır. Çünkü [tam müessire] muhtaç olma mümkün olmanın lâzımlarındandır. Fâilin mâlulü öncelemesi [zaman itibariyle değil] ancak zât itibariyledir. Hâdisin kadîme 10 dayanması ise iradenin taalluk etmesi gibi hâdise bitişik hâdis şartla olmaktadır. Mâlulün yokluğu, bazı şartların olmaması şeklinde de olsa illetin yokluğuna ihtiyaç duyar. Hareket gibi varlıkta parçaları bir arada bulunmayan [arazlarda] dahi bu böyledir.[1] [Mâlulün yokluğu, illetin yokluğu gibi] sabit olmama bu manada şart olmaya aykırı değildir.

15 Mümkünün [varlık-yokluk şeklindeki] iki tarafında da fâil birdir. Fâilin varlığıyla mümkünün varlığı, yokluğuyla da yokluğu vâcip olur. [Fâil] önce ise [mâlul de] önce olur. Sonra ise sonra olur. İlletin yok olmasından sonra mâlulün varlığının devam etmesi ancak babadan sonra oğulun, ustadan sonra binanın ve ateşten sonra suyun sıcaklığının devam etmesi gibi 20 hazırlayıcı illetlerde olur; müessir illetlerde olmaz.

Bir şeyin var olmasındaki müessir illet bazen ışık için güneş gibi o şeyin varlığının devamı için de müessir illettir. Bazen de [varlığının devam etmesinin illeti var eden müessir illetten] başkası olur. Örneğin, tutuşma için ateşin teması [müessir illet iken] devam etmesi ise devamını sağlayacak 25 sebeplerin yardımıyladır.

Üçüncü Mebhas: [Mâlulün Birliğinin Fâilin Birliğini Zorunlu Kılması]

[1] Mâlulün şahıs olarak birliği bazı mu'tezilîlerin aksine fâilin [yani müstakil illetin] birliğini zorunlu kılar. Ama [2] fâilin birliği mâlulün birli-30 ğini filozofların aksine zorunlu kılmaz. Filozoflar [bu ilkeden yola çıkarak] hakiki birden çokluğun kaynaklanmasını (sudûr) kabul etmemişlerdir.

---

1 Hareket ve zaman gibi cüzleri varlıkta bir arada bulunamayan mâlullerde de mâlulün yokluğu illetin yokluğuna ihtiyaç duyar. Bu noktaya dikkat çekilmesi şu açıdandır: Bu gibi arazların varlıkta cüzlerinin

وإلى ذاتية وعرضية، وإلى قريبة وبعيدة،[١] وإلى عامة وخاصة، وإلى مشتركة ومختصة،[٢] وإلى ما بالقوة وما بالفعل.[٣]

المبحث الثاني

يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل،[٤] لامتناع الترجّح بلا مرجِّح، وبالعكس، لكون الاحتياج من لوازم الإمكان، فتقدُّمه لا يكون إلا بالذات، واستنادُ الحادثِ إلى القديم لا يكون إلا بشرطٍ حادثٍ يقارنه، كتعلق الإرادة.[٥] فعدمُ المعلول ولو في غير القارّ —كالحركة— يفتقر إلى عدم العلة ولو ببعض الشروط، وعدمُ الثبوت لا ينافي الشرطية بهذا المعنى.

فالفاعل في طرفي الممكن واحدٌ يجب بوجوده وجودُه، وبعدمه عدمُه —إن سابقًا فسابق وإن لاحقًا فلاحق. وبقاءُ المعلول عند انعدام العلة إنما يُتصور في الـمُعِدّات،[٦] كالابنِ بعد الأب والبناءِ بعد البَنَّاء وسخونةِ الماء بعد النار، لا في المؤثِّرات.

والمؤثِّر في الوجود قد يكون هو المؤثِّرَ في البقاء، كالشمس للضوء، وقد يكون غيرَه، كمماسَّةِ[٧] النار للاشتعال، واستمرارِها[٨] بمعونة الأسباب لبقائه.[٩]

المبحث الثالث

وحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل، خلافًا لبعض المعتزلة، /[٣٦ب] ولا عكسَ، خلافًا للفلاسفة،[١٠] حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقيّ.

---

١ ج — وإلى ذاتية وعرضية وإلى قريبة وبعيدة، صح هامش.

٢ م (غ) + بالذات وبالعرض.

٣ ج س: وإلى ما بالذات وما بالعرض؛ ل: وإلى ما بالقوة وبالفعل. | ويوافق ما أثبتناه عبارة الشرح (١/١١٤).

٤ «بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل.» الشرح، ١/١١٤.

٥ «فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل، ولا نزاع فيه، لا للفاعل مع جميع جهات التأثير.» الشرح، ١/١١٤.

٦ أي في العلل المعدّة، لا المؤثّرة.

٧ س: كمماسية.

٨ أي وكاستمرارها، أي استمرار المماسة.

٩ أي بقاء الاشتعال. فإن بقائَه يحتاج إلى استمرار المماسة بتعاقب الأسباب. راجع الشرح، ١/١١٥.

١٠ قال في الشرح: «يريد أن الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بإيجاده، خلافًا لبعض المعتزلة، والواحد من جميع الوجوه لا يلزم أن يكون معلولُه واحدًا، بل قد يكون كثيرًا، خلافا للفلاسفة.» (١/١١٥).

Birincisine gelince, bir şahıs [yani somut bir şey] iki müstakil illetle illetlenseydi, kendi [müstakil] illeti olması açısından her iki illete de ihtiyaç duyar [bununla beraber iki illetten herhangi] birinin [müstakil] illeti olması açısından ise ikisine de ihtiyaç duymazdı. Yine bu şahıs ya iki illete birlikte ihtiyaç duyar ki bu durumda bu illetler[den hiçbiri müstakil illet olmaz müstakil] illetin parçası olurdu. Ya da şahıs iki illetten sadece birine muhtaç olur ki bu şekilde ise illet sadece muhtaç olduğu illet olur. Tür ise iki illete muhtaç olabilir. Çünkü türde her iki illetten her hangi birine muhtaç olan diğerine muhtaç olandan başka bir ferttir. Örneğin, farklı ateşlerde bulunan sıcaklığın fertlerinin herbirinin ayrı illeti olabilir. Belirli bir fert belirli bir illete, belirsiz bir fert de belirsiz bir illete muhtaç olur. Ancak [bir fertte iki illetin] birleşmesi imkânsızdır. Tür belirsiz bir illete muhtaçtır. Bununla beraber fertlerinin birden fazla olmasına nazaran türde birden fazla illetin birleşmesi mümkündür.

Belli bir fert, kendisi değişmeden, bir illete dayandığı gibi onun yerine başka bir illete de dayanabilir mi? Bu noktada [fâilin birliğinin mâlulün somutlaşmasında etkisi olup olmadığına dayanan bir] tereddüt vardır.

Muhaliflerin [yani mâlulün birliğinin fâilin birliğini gerektirdiğini kabul etmeyen mu'tezilîlerin] tutundukları delil şudur: Amr çekerken Zeyd'in ittiği bir cevherin hareketi her ikisine de dayanır.

Deriz ki: Aksine mâlul ikisinin toplamına yahut Vâcip Teâlâ'ya dayanır.

İkincisine [yani birden çokluğun kaynaklanmasının mümkün oluşuna] gelince, aslolan burhânla engellenmediği müddetçe mümkün olmadır. Ayrıca açıklayacağımız üzere bütün mümkünler başlangıç itibariyle [yani vasıtasız] Vâcip Teâlâ'ya dayanırlar.

Birden çokluğun kaynaklanmayacağına dair filozoflar çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir:

1. ["Hakiki bir"in] "bu"na kaynaklığı "şu"na kaynaklığından (masdariyyet) başkadır. Eğer bu iki kaynaklıktan bir şey [hakiki bire] dâhil olsa [hakiki birin] bileşik olması gerekir. Dâhil olmazsa [bu kaynaklık da başka bir kaynaklığa muhtaç olacağı için] teselsül gerekir. Zira [Vâcibe] ilişen [kaynaklık] mâlul olup kendisinin de bir sudûrunun olması zorunludur.

---

birleşemesi her bir cüzün yokluğunu bu arazların zatının gerektirdiği dolayısıyla mâlul yani bu arazların herhangi bir parçası yok olurken illetinin var olabileceği düşünebilir. Bu tenbih işte bu vehmi gidermek içindir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 114.

أما الأول:[1] فلأن الشخص لو عُلِّل بمستقلّتين لاحتاج إلى كلٍّ[2] لعلِّيَّتها واستَغنَى عنها[3] لعلّيّة الأخرى، ولأنه إما أن يحتاج إلى كلٍّ[4] منهما فيكون[5] جزءَ علّةٍ، أو إلى إحداهما فقط فيكون هي العلّةَ. بخلاف النوع،[6] فإنّ المحتاج إلى كلٍّ منهما فردٌ مغاير للمحتاج إلى الأخرى، كأفراد الحرارة الواقعة بنيرانٍ[7] متعدّدة، فالفردُ بعينه ٥ يحتاج إلى علّةٍ بعينها، وفردٌ ما إلى علةٍ ما مع امتناع الاجتماع، والنوعُ إلى علّةٍ ما مع جواز الاجتماع نظرًا إلى تعدد الأفراد. وهل يستند الفرد بعينه إلى علّةٍ ما بأن يقعَ بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدّلَ التشخّص، فيه تردّدٌ.

تمسّك المخالف[8] بأنّ حركة جوهرٍ[9] يدفعه زيدٌ حين يجذبه عمرو مستندةٌ[10] إلى كلٍّ.

١٠ قلنا: بل إلى الكلّ أو إلى[11] الواجب تعالى.

وأما الثاني:[12] فلأن الأصل هو الإمكان ما لم يَمنع البرهان، ولأنّا سنبيّن استناد الكل إلى الواجب ابتداءً.

احتجت الفلاسفة بوجوه:

الأول: أنّ مصدريته لهذا غيرُ مصدريته لذلك، فإن دخل فيه شيء منهما تركَّبَ ١٥ وإلا تسلسل، ضرورةَ أنّ العارض /[٣٧أ] معلول وله صدور.

---

١ يعني امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد. راجع الشرح، ١/١١٥.
٢ ج + منهما، صح هامش.
٣ ج: عنهما. (وكتب تحت هاء «لعليتها» ميمٌ، إشارة إلى أنها أيضا يلزم أن تكون «لعليتهما»).
٤ ل – لعليتها واستغنى عنها لعلية الأخرى ولأنه إما أن يحتاج إلى كل، صح هامش.
٥ أي كل منهما.
٦ أي «بخلاف الواحد بالنوع، فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه، بمعنى أن بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك.» (الشرح، ١/١١٥). استعمل الواحد بالنوع في مقابلة الواحد الشخصي الذي مر ذكره في أول المبحث.
٧ م (غ): في نيران.
٨ أي القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص. راجع الشرح، ١/١١٦.
٩ أي الجوهر الفرد، الذي لا يمكن تعدد المحل فيه. راجع الشرح، ١/١١٥.
١٠ س ل م: مستند.
١١ ج ل – إلى.
١٢ يعني جواز صدور الكثير عن الواحد.

Buna şöyle cevap verilmiştir: Kaynaklık itibârî bir şeydir. Eğer kaynaklık hariçte varlığı olan bir şey olsaydı, bu durumda fâilin birliği tam olmaz ve Vâcip'ten bir şey kaynaklandığında mâlullerin [yani kaynaklıkların] çokluğu hatta sonsuzluğu gerekirdi. Zira burada ilişenin mâlul olması kabul edilmektedir. Ayrıca bu delil doğru olsa, bir şeyin sudûr etmesi "bir"-den başka olduğundan "bir"den hiçbir şeyin sudûr etmemesi gerekirdi. [Zira birden, bir şeyin sudûr etmesi, bir kaynaklığın olmasını gerektirir. Bu kaynaklık -geçtiği üzere- Vâcibe dâhilse Vâcibin bileşikliği, değilse teselsül gerekir]. Yine "bir"den sadece bir şey olumsuzlanabilir, "bir" sadece tek bir şeyle vasıflanır ve sadece bir şeyi kabul ederdi.

Denirse ki: Olumsuzlamaların dışta varlığı ve ayrışması yoktur. Aynı şekilde vasıflanma ve kabul etme de böyledir. Sudûr ise böyle değildir. Sudûr illet ve mâlulün birlikte olması bakımından onlara ilişen itibârîye dendiği gibi hakikisine de denir. Hakiki sudûr illetten mâlulün kaynaklanıyor olmasıdır. Yani sudûr bir özellik olup kendisiyle mâlul zorunlu olur. Mâlul birden fazla ise sudûr da birden fazladır. Yoksa tektir. O zaman eğer illet zâtı gereği illetse bu özellik illetin kendisidir. Şayet değilse bu özellik illete ilişen bir hâldir. [Vâcip'te] cihetlerin çokluğunun [ve mâlullerin çokluğunun] söz konusu olması [birden] bir değil ancak çok sudûr ettiğinde gerekir.

Deriz ki: [Bütün bu öncüller] herhangi bir şüphenin gerekmediği peşin hükümlerden (tahakkümât) ibarettir.

Denirse ki: Onların kastettikleri bir açıdan dahi olsa mâlul çok oldukça fâilin de çok olacağıdır. Zira fâilin bir şeye fâil olması bir itibâr olup diğer şeye fâil olmasından zorunlu olarak başkadır. Bu durumda fâilde bir açıdan dahi çokluk bulunmazsa mâlulün bir olması gerekir.

Deriz ki: Bu, bir şey ifade etmekten uzak, [filozofların] "basitin eserinin birden fazla olmasının imkânsızlığı" üzerine kurulu kaidelerinin de temelini yıkan bir görüştür. Zira aklî itibârların birden fazla olması hakiki birliğe zarar vermez. Eğer verseydi birden birin sudûr etmesi de aynı şekilde mümkün olmazdı. Zira birin bire kaynaklık etmesinin zorunlu olarak akılda birden ayrı bir itibârı vardır.

ورُدَّ بأنها أمر اعتباريّ، ولو كانت[١] متحققة لم تتمحّض وحدة الفاعل ولزمَ تكثّرُ المعلولات بل لا تناهيها إذا صدر عن الواجب شيء، إذ معلولية العارض هناك مسلّمة، على أنه لو صحّ هذا الدليل لزم أَلَّا يصدر عن الواحد شيء أصلا، لكون صدوره مغايرًا، وأَلَّا يُسلب عنه إلا واحد، ولا يَتّصفَ إلا بواحد، ولا يَقبلَ إلا واحدًا.

٥ فإن قيل: السلوب[٢] اعتبارات لا تحقّق لها ولا تمايز في الأعيان، وكذا الاتصاف والقابلية، بخلاف الصدور، فإنه كما يطلق على اعتباريٍّ يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معًا يطلق على حقيقيٍّ هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول، أعني خصوصيةً بحسبها يجب المعلول، فإن تعدَّدَ المعلولُ فهو[٣] متعدِّدٌ وإلا فواحد، وحينئذ إن كانت العلة علةً لذاتها فهو[٤] ذات العلة وإلا فحالةٌ تعرض

١٠ لها، فلزوم تعدُّد الجهات إنما يكون عند صدور الكثير دون الواحد.

قلنا: تحكّمات[٥] لا تَقضي[٦] بها شبهةٌ.

فإن قيل: مرادهم أنه كلّما تكثَّر المعلول تكثَّر الفاعل ولو بالحيثية ضرورةَ أنّ فاعليته لهذا اعتبارٌ مغاير لفاعليته لذاك، ويلزم[٧] أنه كلما لم يكن تكثّرٌ في الفاعل[٨] ولو بالحيثية اتحد المعلول. /[٣٧ب]

١٥ قلنا: كلامٌ خالٍ عن التحصيل[٩] هادمٌ أساسَ قواعدِهم[١٠] المبنيةِ على امتناع تعدُّدِ أثر البسيط فإنّ تعددَ الحيثيات العقلية لا يقدح في الوحدة الحقيقية وإلا لما أمكن أن يصدر عنه الواحد أيضا لأن مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورةً.

---

١ س: كان.
٢ س: السلب.
٣ أي الخصوصية (ج).
٤ أي الخصوصية (ج).
٥ ل: كلمات.
٦ م: لا يقتضي.
٧ ج س: يلزمه.
٨ ج س: «لم يكن في الفاعل تكثر» بدلا من «لم يكن تكثر في الفاعل».
٩ أي التحقق (ج).
١٠ ل – ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل هادمٌ أساسَ قواعدِهم ، صح هامش.

2. Birden "elif" sudûr edince "be" de sudûr etse ki bu "be" "elif" değildir. Bu durumda iki çelişik birleşmiş olur. Fakat cihet birden fazla olduğu takdirde çelişiklik olmaz. Zira [bu durumda] her biri [farklı] bir cihete dayanır.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Elifin sudûr etmesi "elif olmayan"ın sudûr etmesinin çelişiği değildir. Elifin sudûr etmesinin çelişiği, elifin sudûr etmemesidir. Bu ise her ne kadar elif olmayanın sudûr etmesine doğru olarak yüklense de, bir şeyle onun doğru olarak yüklendiğinin çelişiğinin, doğru olarak yüklenme bakımından değil ama varlık bakımından birleşmesi imkânsız değildir. [Örneğin "tatlı beyaz" da beyaz, çelişiği olan "beyaz olmayan" a doğru olarak yüklenen "tatlı" ile birleşmiştir]. İmkânsız olan, elifin ondan sudûr etmesi ile elifin ondan sudûr etmemesinin kendisine doğru olarak yüklenmesidir.

3. [Ateşin sıcaklığı, suyun soğukluğu gerektirdiğini görünce biz, suyun tabiatının ateşin tabiatından farklı olduğuna hükmederiz]. [Bu şekilde] eserlerin farklı olmasıyla müessirlerin de farklı olacağına istidlâl de bulunma akıllarda yerleşiktir.

Bu şöyle reddedilmiştir: [Akıllarda yerleşik olan] bu delillendirme [eserlerin farklı olmasıyla müessirlerinden farklı olacağı üzerine değil] mâlulün illetinden geri kalmasının ve lâzım olmaksızın melzûmun olmasının imkânsızlığı üzerine kuruludur.

Daha sonra bu görüşe farklı açılardan muârazada bulunulmuştur:

1. Cisimlik [bir şey olmasına rağmen] mekânda bulunmayı ve arazları kabul etmeyi veya en azından bu iki [özelliği] kabul edebilmeyi gerekli kılar.

Bu muâraza şöyle reddedilmiştir: Cisimliğin birliği ve bu iki [özelliğin] vücûdî olduğu men' edilir.

2. [İlletten] sudûr eden her şeyin, hem mâhiyeti hem de varlığı vardır. Bu ikisi de mâluldür.

Bu muâraza şöyle reddedilmiştir: Varlık ve mâhiyetin dışta birden fazla olduklarını kabul etsek dahi mâlul olan [tektir o da ya] varlık ya da [mâhiyetin] varlıkla vasıflanmasıdır.

3. Dairenin merkezi[ndeki nokta] çevresindeki paralel noktaların kaynağıdır (mebde).

Bu muâraza şöyle reddedilmiştir: Bunlar itibârlardır.

4. Eğer birden sadece bir sudûr etseydi bu durumda varlık silsilesi tek olurdu ve her iki şeyden birinin diğerine vasıtayla da olsa illet olması gerekirdi.

الثاني: أنه إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (أ) اجتمع النقيضان، بخلاف ما إذا تعددت الجهة، فإنّ كلًّا يستند إلى جهة.

ورُدّ بأن صدور (أ) لا يناقض صدورَ ما ليس (أ) بل عدمَ صدورِ (أ) وهو[1] وإن صدق على صدور ما ليس (أ) لكن لا امتناعَ في اجتماع الشيء وما يصدق عليه نقيضُه إذا كان[2] بحسب الوجود دون الصدق، وإنما الممتنع أن يصدقَ عليه أنه[3] يصدرُ عنه (أ) ولا يصدرُ عنه (أ). ٥

الثالث: أنّ الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثِّرات مركوزٌ في العقول.

ورُدّ بأنه مبني على امتناع تخلّف المعلول عن علته وتحققِ الملزوم بِدون لازمه. ١٠

ثم عورِضَت[4] بوجوه:

الأول: أن الجسمية تقتضي التحيّز وقبولَ الأعراض أو قابليتَه لهما لا أقلّ.

ورُدّ بمنع وحدة الجسمية ووجوديةِ الأمرين.

الثاني: /[٣٨أ] أنّ كل ما يصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول.

ورُدّ، بعد تسليم تعددهما في الخارج، بأنّ المعلول هو الوجود أو الاتصاف به. ١٥

الثالث: أنّ المركز مَبدأُ مُحاذياته لنُقَط المحيط.

ورُدّ بأنها اعتبارات.

الرابع: أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لاتَّحدت سلسلة الموجودات ولزم في كلّ شيئين عليةُ أحدِهما للآخر ولو بوسط.

---

١ أي عدم صدوره (ج).
٢ أي الاجتماع (ج).
٣ ج: أن.
٤ أي الشُبَه المذكورة. راجع الشرح، ١١٨/١.

Bu muâraza şöyle reddedilmiştir: Zâtın birliği itibârların çokluğuna aykırı değildir. Dolayısıyla varlık, mâhiyet, imkân, ilkesini ve zâtını düşünmenin kendisi için düşünülebilmesi bakımından ilk mâlul olan birden çokluğun sudûr etmesi mümkündür. [İlk mâlulden çokluk çıkmasa dahi varlık silsilesinin tek olması gerekmez. Şöyle ki,] ilk mâlulle birlikte hakiki birden ikinci mâlul çıkar. İkinci mâlulün vasıtasıyla üçüncü mâlul çıkar. İkinci ve üçüncü mâlulün vasıtasıyla da dördüncü mâlul çıkar. Bu şekilde sonsuz mâluller oluşur. O vakit [varlık] silsileleri de sınırlanmamış olur.

Şöyle denebilir: Bu gibi itibârlar yeterli ise, gerçek bir için de aynı şekilde olumsuzlamaların ve izâfetlerin çokluğu söz konusudur. Dolayısıyla kendisi, mâlullerin vasıta olması durumu olmaksızın çokluğun ilkesi olabilir.

Şöyle cevap verilmiştir: Olumsuzlamalar ve izâfetler başkasının varlığına bağlıdır. Başkasının varlığının bunlara bağlı olması ise kısır döngüye yol açar.

Dördüncü Mebhas: [Birin Hem Fâil Hem de Kâbil Olamayacağı İddiası]

Filozoflar birin [bir olması bakımından] hem kâbil hem de fâil olamayacağını iddia etmişlerdir.[1] Çünkü kâbil olma ve fâil olma iki eserdir. [İki eserin birden sudûr etmeyeceği] daha önce geçmişti. Yine fâilin [mef'ûle] nispeti vücûbla kâbilin [makbûle] nispeti imkânladır. [Lâzımları olan imkân ve vücûb birbirine aykırı olduğu için fâil olma ve kabul etme de birbirine aykırı olur].

Cevap: Kabûl edenin [kabul edilene] nispetinin, vücûba aykırı imkân-ı hâsla yahut vücûb olmaksızın gerçekleşmesi mümkün olan [şeklinde alınan çeşidiyle] imkân-ı âmla olduğunu kabul etsek bile [deriz ki:] Vücûb ve vücûbun olmayışının [bir şey için, bir şeyin fâili olması bakımından vâcip, kâbili olması bakımından vâcip olmaması şeklinde] iki yönle olması imkânsız değildir.

1 Teftâzânî filozofların bu görüşleri üzerine Vâcibin hakiki sıfatlarla muttasıf olamayacağını bina ettiklerini söylemektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 119.

ورُدّ بأنّ وحدة الذات لا تنافي كثرةَ الاعتبارات، فيجوز أن يصدر عن المعلول الأوّلِ الواحدِ كثرةٌ بحسب ما يُعقل له[١] من الوجود والماهيةِ والإمكانِ وتعقّلِ ذاته وتعقّلِ مَبدئه، وأن يصدر عن الواحد الحقِّ[٢] مع معلوله الأوّلِ معلولٌ ثانٍ وبتوسطه ثالثٌ وبتوسطهما رابعٌ وهكذا إلى ما لا يتناهى[٣] من المعلولات، وحينئذ لا تنحصر السلاسلُ. ٥

وقد يقال: لو كفى مثل هذه الاعتبارات فللواحد الحقِّ أيضا كثرةُ سلوبٍ وإضافاتٍ، فيصلح مبدأً للكثرة[٤] من غير توسط المعلولات.

ويجاب بأنها[٥] تتوقف على ثبوت الغير، فتوقُّفه عليها دور.

المبحث الرابع

١٠ زعمت الفلاسفة أن الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا[٦] لأنهما أثران،[٧] وقد مرّ، ولأنّ /[٣٨ب] نسبة الفاعلِ بالوجوب، والقابلِ بالإمكان.[٨]

والجواب –بعد تسليم كونها بالإمكان الخاص المنافي للوجوب أو بالإمكان العام الذي يمكن أن يتحقق بدون الوجوب– أنه لا امتناع في الوجوب واللّاوجوب بجهتين.[٩]

١ س: «تعقل ذاته» بدلا من «يعقل له».
٢ أي المبدأ الأول، أو الواجب. راجع الشرح، ١/١١٨.
٣ س: تناهي.
٤ م: لكثرة.
٥ س: ثانيا. | أي السلوب والإضافات. راجع الشرح، ١/١١٩.
٦ قال في الشرح: «وبنَوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية.» (١/١١٩).
٧ فلا يصدران عن واحد على مذهبهم. راجع الشرح، ١/١١٩.
٨ فلا يجتمعان (ح).
٩ م (غ) + بحيثية. | يعني «أنه يجوز أن يكون الشيء واجبًا للشيء من حيث كونه فاعلا له، غيرَ واجب من حيث كونه قابلا له.» (الشرح، ١/١١٩). | ثلاثة أسطر في نسخة ح من أول صفحة [٣٨ب] (من قوله «نسبة الفاعل بالوجوب...» إلى آخر المبحث الرابع) مكتوب بخط المصنف على ما يشهد به ما كُتِب في أعلى الصفحة، وهذا نصه: «هذه الأسطر الثلاثة خط صاحب المقاصد التفتازاني»، وكذا يشهد به ما كُتِب على ظهرية النسخة (ورق ب)، ولعل كاتب القيد في الظهرية هو جار الله أفندي، صاحب المكتبة التي تقع النسخة بها، وقد أشار إلى أنه يوجد خط صاحب المقاصد ستةَ أسطر في موضعين من هذه النسخة، أحدهما هو هذا، والثاني في ورق [١٥٩أ] (في المبحث السادس من فصل المعاد من المقصد السادس). ويوافقه تاريخُ نَسْخِ النُسخَة ومكانُه، فلذا اعتبرنا هذه النسخة في الفروق الراجعة إلى هذين الموضعين وإن اتفقت النُسَخ الأخرىَ على قراءة ثانية (كما اعتمدنا النسخة نفسها في إثبات رقم الأوراق في جميع هذا النشر)؛ أما في غير هذين الموضعين فحاولنا ترجيح ما هو الأصح من الفروق بالإستعانة أيضا من الشرح.

Beşinci Mebhas: [Cisimsel Güçlerin Etkisi]

Bize göre cisimsel [yani cisme yerleşik] güçlerin tesiri yoktur. Cisimsel güçlere [terettüp eden ve Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla gerçekleşen] fiillerin meydana gelmesinde konum şart olmadığı gibi bu fiillerin Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla devam etmesi de imkânsız değildir.

5 Filozoflara göre ise cisimsel güçlerin tesirinde konum şarttır. Zira kesindir ki ateş ancak kendisine nispetle özel bir konumu bulunan şeyleri ısıtabilir. [Yine] cisimsel güçlerin fiillerinin şiddet bakımından sonlu olması gerekir. Ki bu açıktır. [Yine bu fiillerin] müddet ve sayı bakımından da sonlu olmaları gerekir. Zira zorlamalı (kasrî) hareket, bu hareketi kabul eden (kâbil) şey, 10 doğal (tabiî) hareket ise fâili bakımından farklılık arz eder.[1] Çünkü büyük ve küçük cisim, [yerlerinden ayrılmalarına gösterdikleri] direnç bakımından birbirlerinden farklıyken hareketi kabul etme bakımından birbirlerine eşittirler. Zira direnç doğa ile ilgili olup büyük cisimde bu doğa daha güçlüdür. Hareketi kabul ise cisim olmakla ilgili olup büyük ve küçük cisim için eşittir. 15 İki hareketin [yani büyük ve küçük cismin kasrî ve doğal hareketinin] başlangıçları bir farz edildiğinde, diğer tarafta [yani sonda] farklılık gösterirler. [Şöyle ki kasrî harekette küçük cisim daha fazla hareket ederken doğal harekette büyük cisim daha fazla hareket eder. Her hâlükârda daha fazla hareket eden sonludan sonlu bir miktar fazla olduğu için] hareketin sonlu olması 20 gerekir. [Bu delil] feleklerin hareketiyle [yani cismâni güçlere dayanmasına rağmen sonsuz olmasıyla] çürütülemez. Çünkü feleklerin hareketi soyut nefislerinden kaynaklanan iradelere dayanır.

Cevap: Cismânî güçlerin tesiri kabul edilse dahi gücün hacim miktarınca olması men' edilir. [Zira gücün mahallin bölünmesiyle bülünmeyen 25 arazlardan olması mümkündür].

Altıncı Mebhas: [Kısır Döngü ve Teselsülün İmkânsızlığı]

İlletlik ve mâlullüğün ilişmesinin, yukarı doğru bir son olmaksızın devam etmesi imkânsızdır.[2] İlletlik ve mâlullüğün iliştiği sonlu şeylerde de -ki buna "kısır döngü" (devr) denir- sonsuz şeylerde de -ki buna da "teselsül" 30 denir- durum değişmez.

1 Zorlamalı harekette zorlamaya konu olan cisim (kâbil) ne kadar büyükse zorlamaya mukavemeti de o ölçüde fazla olur. Dolayısıyla kâbile göre zorlamalı hareket farklılık gösterir. Doğal hareketlerdeki farklılık ise fâilden kaynaklanır. Fâille kastedilen doğadır (tabiat). Doğa ise cismin büyüklük küçüklüğüne göre değişir. Yani büyük cisimde bu doğa daha büyük, küçükteki daha küçüktür. Aslında aynı gücün uygulandığı iki zorlamalı harekette de iki doğal harekette de farklılık cismin büyüklük ve küçüklüğünden yani cismin doğasından kaynaklanır. Hareketi kabul etme özelliği ise büyüklük küçüklükten bağımsız cisim olmaktan kaynaklanır; büyük ve küçük cisim arasında değişiklik göstermez. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 118.

2 Teftâzânî bu şekilde hem kısır döngünün hem de teselsülün imkânsızlığının tek bir cümleyle ifade edilmiş olduğunu söylemektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 121.

المبحث الخامس

لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا، فلا يُشترط في ظهور أفعالها الوضعُ ولا يَمتنع دوامُها[١] بخلق[٢] الله تعالى.

وعند الفلاسفة: يُشترط في تأثيرها[٣] الوضعُ، للقطع بأنّ النار لا تُسخِّن إلّا ما له بالنسبة إليه وضعٌ مخصوص، ويلزم تناهي فعلِها[٤] بحسب الشدّةِ، وهو ظاهر،[٥] والـمُدّةِ والعِدّةِ، لأن القسريَّ[٦] يختلف باختلاف القابل والطبيعيَّ باختلاف الفاعل، لتفاوت الصغير والكبير في المعاوقة وتَساويهما في القبول؛[٧] لأنّ المعاوقةَ للطبيعة التي هي في الكبير أقوى والقبولَ للجسمية التي هي فيهما على السواء؛ فإذا فُرض في حركتيهما[٨] الاتحادُ في الـمَبدأ يتفاوت الجانبُ الآخرُ ويلزم التناهي، ولا ينتقض بحركات[٩] الأفلاك لأنها تستند إلى إراداتٍ من نفوسها المجردة.

والجواب، بعد تسليم التأثيرِ، منعُ كونِ القوة بقدر الحجم.

المبحث السادس

يستحيل /[٣٩أ] تراقي عُروضِ العلية والمعلولية لا إلى نهاية، سواء كان في معروضاتٍ[١٠] متناهية، ويسمى دورًا، أو غيرِ متناهية، ويسمى تسلسلًا.

---

١ أي دوام الأفعال (ج).
٢ م (غ): لخلق. | قيد يرجع إلى كلا المذكورين من الظهور والدوام، حيث أنهما بخلق الله عند المتكلمين.
٣ أي تأثير القوى الجسمانية. راجع الشرح، ١١٩/١.
٤ أي فعل القوى الجسمانية.
٥ م (غ): «وبتوسط» بدلا من «وهو ظاهر.»
٦ أي التأثير القسري.
٧ قال في الشرح: «فقوله «لتفاوت الصغير والكبير» بيان الاختلاف القسري باختلاف القابل، وقوله «وتساويهما في القبول» بيانٌ لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل.» (١٢٠/١).
٨ أي «حركتي الصغير والكبير. [هذا] شروع في تقرير الدليل، وهو جامع للقسري والطبيعي». (الشرح، ١٢٠/١).
٩ م: بحركة.
١٠ أي المعروضات للعلية والمعلولية.

Birinciye [yani kısır döngünün imkânsızlığına] gelince, bunun imkânsızlığı bir şeyin kendini öncelemesinin imkânsız olmasındandır. Buradaki [öncelemeyle] kastedilen illet olmada gerektiği üzere "[İllet] var oldu ardından [mâlul] var oldu." sözümüzü mümkün kılan anlamda bir öncelemedir. Ki "Elin hareketi var oldu ardından yüzüğün hareketi var oldu." ifademiz "Yüzüğün hareketi var oldu ardından elin hareketi var oldu." ifademizin aksine doğrudur.

Denirse ki: [Bu durumda] bir şeyin kendini öncelemesi gerekli değildir. Çünkü bir şeye muhtaç olana muhtaç olmak o şeyin kendisine muhtaç olmayı gerektirmez. Zira yakın illet [o şeyin var olması için] yeterlidir. Yoksa bir şeyin yakın illetinden geri kalması gerekir. Ayrıca bir şey mâhiyetiyle varlığına illet olana illet[1] olabilir.

Deriz ki: Uzak illet olmaksızın yakın illet olmaz. Yakın illet olmayınca da mâlul var olmaz. [Uzak illete] ihtiyacın manası budur. Bahsi geçen "bir şeyin mâhiyetiyle, varlığına illet olana illet olması" ise [mâlulün illeti öncelemesi söz konusu olacağı için] imkânsız olmakla birlikte konumuzla ilgili de değildir.

İkincisi [yani teselsülün imkânsızlığı] birkaç yöndendir:

1. Mâluller silsilesi başka bir şeye mâlul olmayan bir illetle noktalanmazsa, her biri diğerine dayanan mümkün mevcutların bütünü[nden oluşan bu silsile] mümkün mevcut olacaktır. Bu bütünün müstakil fâili ise ne bütünün kendisi ne de bir parçası değildir. Zira bir şeyin kendisine ve illetlerine illet olması imkânsızdır. Dolayısıyla [müstakil fâil] bütünün dışında olan Vâcip'tir. Vâcip, silsilenin bazı parçalarını var eder ve silsilenin kesilmesini zorunlu kılar. Bu [yaratılan] parçanın başka bir parçaya dayanmaması iki [müstakil] müessirin [bir mâlulde] birleşmesinin imkânsız olmasındandır.

[Yukarıdaki açıklamalarımıza binaen] bu delile şöyle bir eleştiri yöneltilemez: Eğer [silsilenin bütünü için gereken illetle] tam illet kastediliyorsa, tam illetin, bütünün kendisi olmasının imkânsız olduğunu kabul etmeyiz. Zira tam illet bileşikte [yani bileşiğin tam illetinin bileşiği öncelememesinde] olduğu gibi silsileyi öncelemeyebilir. Eğer [bu illetle] fâil [illet] kastediliyorsa

1 Bir şeyin mâhiyetiyle varlığına illet olana illet olması şöyle olabilir: Zeyd gibi muayyen bir insan düşünelim. Zeydin mâhiyeti "düşünen canlı" olmadır. Eğer mâhiyet varlığın illeti kabul edilecek olursa "düşünen canlı" olma Zeyd'in illeti olan anne babasının da illeti olacaktır.

أما الأول: فلاستحالة تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي يُصحِّح[١] قولَنا: وُجد فوُجد، على ما هو اللازم في العلية،[٢] حيث يصحّ:[٣] وُجدت حركةُ اليد فوُجدت حركة الخاتم، بخلاف العكس.

فإن قيل: تقدُّم الشيء على نفسه غير لازم؛ لأن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجا إلى ذلك الشيء، إذ العلة القريبة كافية، وإلّا لزم التخلّف؛ ولأن الشيء يجوز أن يكون بماهيته علةً لما هو علةٌ لوجوده. ٥

قلنا: ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة وما لم توجد القريبة لم يوجد المعلول، وهو معنى الاحتياج. وما ذُكر من كون الشيء بماهيته علةً لما هو علة[٤] لوجوده —مع أنه محال، ليس مما نحن فيه.

وأما الثاني فلوجوه: ١٠

الأول: أنه[٥] لو لم تنته سلسلة المعلولات إلى علةٍ محضة لكانت الجملةُ التي هي نفس[٦] مجموعِ الموجودات[٧] الممكنة المستندِ كل منها إلى الآخر[٨] موجودًا ممكنًا، وفاعلها المستقل ليس نفسَها ولا جزءًا منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله، بل خارجًا واجبًا[٩] يوجِد[١٠] بعضَ أجزاء السلسلة /[٣٩ب] ويوجب انقطاعَها وعدمَ استناد ذلك الجزء إلى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين. ١٥

وعلى[١١] هذا لا يَرِد ما يقال: «إن أريد بالعلة التامةُ فلا نسلّم استحالة كونها نفسَ الجملة، فإن التامة قد لا تتقدّم، كما في المركب؛ وإن أريد الفاعلُ

---

١ ل: صحح.
٢ «بمعنى أنه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول.» (الشرح، ١٢١/١).
٣ م (غ) + أن يقال.
٤ ج – لما هو علة، صح هامش.
٥ ج س – أنه.
٦ س : من نفس.
٧ م (غ): الوجودات.
٨ ج س: آخر.
٩ م (غ): خارج واجب.
١٠ م (غ): فوجد.
١١ ج – على، صح هامش؛ ل: على.

fâilin bütünün parçası olmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz. Zira bazen divan için marangoz örneğinde olduğu gibi fâil bütün parçaların fâili olmayabilir. [Zira bazı parçalar fâil illetten başkasına dayanabilir. Dolayısıyla fâil illet bütün parçaların fâili olmadığı için onun silsileye dâhil olması imkânsız olmaz]. Bu kabul edilse dahi, [silsilenin dışında olan illetin Vâcip olmasını kabul etmeyiz. Şöyle ki] silsilelerin sonsuz olması ve silsilelerden birinin dışındaki illetin Vâcib'e varmaksızın diğer silsileye dâhil olması niçin mümkün olmasın? [Yine] bu kabul edilse dahi, ancak Vâcibin varlığını ifade eder teselsülün geçersizliğini ifade etmez. Ayrıca bu delil, mümkünlerin bütünü ile Vâcib'ten oluşan silsile ile nakzedilir. [Zira bu silsilede söz konusu delile göre illet, ne silsilenin kendisi ne de bir parçası olacaktır].

Fakat şöyle itiraz edilebilir: Eğer [bu illetle] mümkün parçalardan oluşmuş bileşiğin müstakil illetinin her bir parçaya bizzat illet olması kastediliyorsa, [bu durumda divan gibi] parçaları zaman bakımından sıralı bileşikte mâlulün var etmedeki müstakil illeti öncelemesi veya ondan geri kalması gerekirdi.[1] Eğer [bu illetle] bileşiğin parçalarından hiçbirinin illetinin bileşiğin illetinin dışında kalmayacağı şekilde, ya kendisi ya da kendisinden bir parçayla her parçaya illet olan kastediliyorsa, bu durumda parçaları sıralı bileşiğin müstakil illetinin de aynı şekilde parçaları sıralı olur. [Mâlulün illetten geri kalması ya da illeti öncelemesi de söz konusu olmaz]. Silsilenin parçalarında bu manada illet olmanın bulunmasında ise imkânsızlık yoktur. Nitekim [başkasına illet olmayan] tam mâlulün öncesi olan sonsuz silsilenin her bir parçası silsilenin bir parçasına illet olur. Son mâlûlden önceki her bütünün durumu da böyledir. İlletin var etmede müstakil olmasına, varlığında illetlerine muhtaç olması veya silsilenin tam mâlule muhtaç olması zarar vermez. Bu şekilde, parçalar arasında [illet olma bakımından] evla olmanın bulunmadığıyla ve her varsayılan parçanın illet olmasının diğer parçanın illet olmasından evla olmasıyla istidlâl geçersiz olur. Silsilenin, silsilenin parçalarının illetleri dışında bir illete ihtiyaç duymasını kabul etsek dahi [deriz ki: Bu] nasıl olacak ki! Zira silsilenin varlığı parçaların toplam varlıklarından başka bir şey değildir.

2. Bir silsilenin toplamının bir tarafından bir ferdi eksiltip sonra [meydana gelen eksik ve tam] bu iki toplamı üst üste getirdiğimizde, eğer tam olanın her bir parçasına eksik olan denk gelirse bütünün parçaya eşit olması gerekir.

1 Örneğin bir divan tek tek tahtalarının yerleştirilmesiyle yapılmaktadır. Divanın ilk parçası meydana

فلا نسلم استحالة كونه جزءَ الجملة، فإنه[1] قد لا يكون فاعلًا لكلّ جزءٍ، كالنجار للسرير، ولو سُلّم فلِم لا يجوز أن تكون السلاسل غيرَ متناهية فتكونَ العلة الخارجة عن هذه داخلةً في تلك من غير انتهاء إلى الواجب، ولو سُلّم فإنما يفيد ثبوتَ الواجب لا بطلانَ التسلسل، على أنه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب.»

لكن يَرِد أنه إن أريد أنّ العلة المستقلةَ للمركب من الأجزاء الممكنةِ تكون علةً لكل جزءٍ بنفسها ففي المركّب المرتَّبِ الأجزاءِ زمانا يلزم تقدّمُ المعلول أو تَخلّفُه عن المستقل بالإيجاد. وإن أريد أنها تكون علّةً لكل جزءٍ إما بنفسها وإما[2] بجزء[3] منها –بحيث لا تكون علةُ شيء من الأجزاء خارجةً عن علة المركب وتكونُ العلة المستقلة للمركب المرتبِ الأجزاءِ أيضا مرتَّبةَ الأجزاء– ففي[4] أجزاء السلسلة ما[5] لا يمتنع أن يكون علةً بهذا المعنى كما قبل المعلولِ المحضِ لا إلى نهاية، /[٤٠أ] فإنه يقع بكلّ[6] جزءٍ منه جزءٌ من السلسلة، وهكذا كلّ مجموعٍ قبله. ولا يقدحُ في استقلاله بالإيجاد احتياجُه في الوجود إلى علَلِه أو احتياجُ السلسلة إلى المعلول المحض أيضا. وبهذا يَبطل الاستدلالُ بأنه لا أولويةَ لبعض الأجزاء، أو[7] بأنّ كلّ جزء يفرض فعلَّتُه[8] أَولى بالعلية. هذا بعد تسليم احتياجِ السلسلة[9] إلى غير علل الأجزاء، كيف ولا وجودَ لها غير وجوداتِ الأجزاء؟

الثاني: نَفصِل من السلسلة جملةً بنقصان واحد من طرفها ثم نطبِّق بين الجملتين، فإن وقع بإزاء كل[10] جزء من التامة جزءٌ من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء،

---

١ أي الفاعل (ج).
٢ ل م (غ): أو.
٣ م (غ): لجزء.
٤ م (غ): وفي.
٥ ل م (غ) – ما.
٦ ل م (غ): لكل.
٧ م: و.
٨ م (غ): فعليته.
٩ س – السلسلة.
١٠ ج – كل، صح هامش.

Şayet denk gelmezse bu durumda eksik silsilenin kesilmesi tam silsilenin de eksik olandan sadece bir fazla olması itibariyle zorunlu olarak sonlu olması gerekir. [Zira sonludan sonlu miktar fazla olan da sonludur].

Bu delilin aslına herkese göre sayıların silsilesiyle, bize göre Allah Teâlâ'nın mâlumlarıyla, filozoflara göre de feleklerin hareketiyle [yani bunların sonlu olacağıyla] münakaza da bulunulmuştur. Ayrıca bir ve iki sayısının [kendileriyle] sonsuz kere çarpılmasında, Allah'ın makdûrlarıyla mâlumlarında ve Satürn'ün bir tam dönüşleriyle Ay'ın bir tam dönüşlerinde eksik olanın kesilmesi gerekeceğiyle de münâkaza da bulunulmuştur. Sonuç olarak, her parçanın hizasına bir parçanın gelmesi mümkündür. Ancak bu eşit olduklarından değil; sonlu olmadıklarındandır. Bu şekildekileri eşit olarak isimlendirmenin imkânsız olması men' edilir.

Bu münâkazalardan kurtulma yolu, zorunluluk iddiası ve hükmün [yani burhân-ı tatbîkin] sınırlandırılmasıdır. Bize göre bu hüküm [yani burhân-ı tatbîk] sadece varlık sahasına giren şeyler için geçerlidir. Zira vehmî silsileler [nefsü'l-emrdeki durumun aksine] vehmin kesilmesiyle kesilir. Onlara [yani filozoflara] göre ise bu hüküm bi'l-fiil var olmakla birlikte konum ve tabiat olarak sıralı şeylere hastır. Çünkü bunlar dışındaki şeylerde çakıştırma (tatbîk) imkânsızdır.

Doğrusu şudur: [Sonsuz bir silsileden bir eksik silsile çıkararak oluşturulan] ikiliğe ve çakıştırmaya itibâr edilmesi sadece akıl bakımındandır. Eğer genel olarak aklın varsaymasıyla yetinilirse bu delil [sayıların ve ardarda gelen, bir arada bulunan, sıralı ve sıralı olmayan mevcutların] hepsi için geçerli olur. Aklın ayrıntılı düşünmesi şart koşulursa hiçbir şekilde [delil] tamam olmaz. [Zira bunu yapabilmesi için akla sonsuz zaman gereklidir].

3. Silsile, başkasına illet olmayan mâlulü kapsayınca göreliler arasında denkliği sağlamak için başkasına mâlul olmayan illeti de kapsaması gerekir. Bu şekilde silsile kesilir. [Bu istidlâl] bazı ibarelerin kaynağıdır. Onlardan biri şudur: Eğer illetler teselsül edecek olsalar mâlullerin sayısının illetlerin sayısından fazla olması gerekir. Zira silsilede her illet olanın mâlul de olması aksinin hılafına zorunludur. Bu durumda denkliğin olması geçersiz olmuş olur. Bir diğeri de şudur: Bu silsiledeki illet olanların bütünüyle mâlul olanların bütünü çakıştırıldığında dışarıda bir şey kalırsa denklik olmamış olur. Eğer kalmazsa mâlul olmayan bir illetin olması gerekir. Çünkü sonlu kısımda illet olmayan bir mâlulün olması zorunludur.

gelirken her bir parçanın bizzat müstakil illeti olduğunu farz ettiğimiz illet eğer yok ise mâlulün tam illetten önce olması, var ise de diğer parçaları tamam olmadığı için mâlulün tam illetten geri kalması gerekir. Bu iki durum da imkânsızdır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 123.

وإلا لزم انقطاع الناقصة وتناهِي التامةِ[1] حيث لا تزيد عليها إلا بواحد.

ونوقِضَ أصل الدليل بسلسلةِ الأعداد عند الكلّ ومعلوماتِ الله تعالى عندنا وحركاتِ الأفلاك عند الفلاسفة، ولزومِ[2] انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارًا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك،[3] ومقدوراتِ الله تعالى مع[4] معلوماته،[5] ٥ ودَوْراتِ زحلَ[6] مع دَوْرات القمر. وحاصله أنه يجوز أن يكون بإزاء[7] كل جزءٍ جزءٌ لعدم تناهيهما لا لتساويهما، /[٤٠ب] فإن سمِّي مثله تساويًا مُنع استحالته.

ووجه التفصّي دعوى الضرورة وتخصيصُ الحكم. فعندنا بما دخل تحت الوجود، إذ الوهميّ ينقطع بانقطاع الوهم. وعندهم[8] بما له مع الوجود بالفعل ترتّبٌ وضعًا أو طبعًا، إذ يمتنع التطبيق فيما عداه.

١٠ والحقّ أنّ اعتبار الاثنينية والتطبيق إنما هو بحسب العقل، فإن اكتفى بفرض العقل إجمالا قام في الكل، وإن اشترط الملاحظة تفصيلا لم يتم أصلا.

الثالث: لـمّا اشتملت السلسلة على معلولٍ محضٍ لزم اشتمالها على علةٍ محضةٍ تحقيقا لِتَكافُؤ المتضايفين فتنقطع. وهذا مأخذ لعباراتٍ، منها: لو تسلسلت العللُ لزم زيادةُ عددِ المعلول على عدد العلة ضرورةَ أن كل ما هو علة فيها فهو ١٥ معلول من غير عكس فيَبطل التكافؤ. ومنها: نطبّق[9] بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة فإن تفاوتتا[10] بطل التكافؤ وإلا لزم عليةٌ بلا معلوليةٍ ضرورةَ أنّ في الجانب المتناهي معلوليةً بلا علية.

---

١ م + بالضرورة.
٢ أي وبلزوم، معطوف على قوله «بسلسلة». (ج).
٣ كذالك: أي مرارًا غير متناهية.
٤ م – مع؛ ل: «و» بدلا من «مع».
٥ س: معلولاته.
٦ س: الزحل.
٧ س – بإزاء.
٨ أي عند الفلاسفة. (ج).
٩ ل م (غ): تطبيق.
١٠ ل م: تفاوتا.

4. Tam mâlulü silsileden çıkaralım. Sonra [kalan] fertlerin herbirini illet olma ve mâlul olma vasıflarıyla birden fazla kılalım. Sonra illet ve mâlul silsilesini çakıştıralım. İşte bu durumda önceliğinin zorunlu olması nedeniyle illetliğin fazla olması gerekir ki ikisi de sonlu olmuş olur.

5. Bu silsile eğer iki eşit parçaya bölünürse çifttir. Bölünemezse tektir. Her çift kendinden sonraki tekten bir azken her tek de kendinden sonraki sonraki çiftten bir azdır. Dolayısıyla [silsile] sonludur.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: İki eşite bölünememe bazen sonlu olmamaktan kaynaklanır.

6. Bu [örneğin son] mâlulle tüm uzak illetleri arasındakiler sonludurlar. Zira iki sınırlının arasındadırlar. Bu durumda silsile de sonlu olmuş olur. Çünkü sonlu olandan sadece bir fazladır. Zira bir mesafe[nin başlangıcı] ile mesafenin her bir parçası arasındaki miktar bir fersahtan fazla değilse bu durumda mesafenin tamamının bir fersahtan [sonlu] bir parça fazla olması hadsin hükmüyle zorunludur. Bu delil tartışmaya açıktır. Sonlu sayılardan oluşan bütünün sonlu olmasının beyanına gelince bu daha zayıftır.

7. [Sonsuz] bir silsilenin içindeki biner fertten oluşan binliklerin sayısı ya silsiledeki fertlerinin sayısına eşittir veya daha fazladır ki bu ikisinin imkânsız olduğu açıktır. Ya da daha azdır ki bu durumda silsiledeki fertler binliklerin sayısınca bir bütünü kapsar. Ve geriye artan miktar kalır. Birincisi [yani binliklerin sayısını kapsayan parça] eğer hakiki veya farazî sonlu kısımda ise bu binliklerin, arta kalan kısmın başlangıcı olan sınırı bulunması nedeniyle zorunlu olarak binliklerin sonlu olması gerekir. Bu durumda silsile de sonlu olmuş olur. Çünkü bu silsile sayıları ve fertleri sonlu bütünlerden oluşmuştur. Eğer bu parça sonlu olmayan kısımda olursa bu durumda ikincisi [yani arta kalan parça] sonlu kısmın başından binliklerin başladığı kısma kadar tekâbül eder. Dolayısıyla sonlu olur. Bu, silsilenin fertlerinin binliklerin sayısından daha fazla olmasındandır. Bu durumda binlikler sonlu olurken zorunlu olarak silsile de sonlu olur.

Bu ve yukarıdaki bazı istidlâllere eşitliğin ve farklılığın sonlu olmayanlarda gerekliliğinin ve [sonsuz silsilenin sonlu olmayan kısımdaki parçasının da sonsuz olacağına binaen] az olanın kesilmesinin gerekliliğinin men‘ edilmesi şeklinde eleştiri yönelir.

الرابع: نعزِل المعلولَ المحضَ ونجعل كلًّا من الآحاد متعددًا باعتبار وصفَيِ العلية والمعلولية ثم نطبّق /[٤١أ] بين سلسلتي العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبقِ العلة زيادةُ العلية ويتناهيان.

الخامس: تلك السلسلة إن انقسمت بمتساويين فزوج وإلا ففرد، وكل زوج أقلُّ بواحد من فردٍ بَعده وبالعكس، فتتناهى.

ورُدّ بأنّ عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي.

السادس: ما بين هذا المعلولِ وكلٍّ من علله البعيدةِ متناهٍ، لكونه بين حاصرين، فتتناهى السلسلةُ، لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحدٍ ضرورةَ أنّه إذا لم يزد ما بين مَبدأ[١] المسافة وكلِّ جزءٍ منه على فرسخ لم يزد الكلُّ على فرسخ إلا بجزءٍ بحكم الحَدْس. وفيه نظر. وأما البيان بأن المتألّف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهيا فأضعف.

السابع: عدّةُ ألوفِ السلسلةِ إما مساويةٌ بعدّة[٢] آحادها أو أكثرُ، وهو ظاهر الاستحالة، أو أقلُّ، فيشمل الآحادُ على جملةٍ بقدر عدّة الألوف وأخرى بقدر الزائد. والأُولى إن كانت من الجانب المتناهي حقيقة أو فرضًا تتناهى عدّة الألوف ضرورةَ وجود مَقطعٍ يكون مبدأً للزائد، وحينئذ تتناهى السلسلةُ لتألّفها من جُملٍ متناهيةِ الأعدادِ والآحادِ. /[٤١ب] وإن كانت من الجانب الغير المتناهي وقعت الثانية من الجانب المتناهي ما بين الطرف ومبدأِ عدّةِ الألوف، فتكون[٣] متناهيةً وهي فضلُ آحادِ السلسلة على عدّة الألوف، فتتناهى عدّةُ الألوف[٤] والسلسلةُ بالضرورة.

ويَرِد[٥] عليه وعلى بعض ما سبق منعُ لزومِ التساوي والتفاوتِ في غير المتناهي ومنعُ لزوم انقطاع[٦] الأقلّ فيه.[٧]

---

١ م (غ): هذه.
٢ ج س: لعدة.
٣ أي الثانية (ج).
٤ س – فتتناهى عدة الألوف.
٥ ل: ولا يرد.
٦ س: الانقطاع.
٧ أي في غير المتناهي. (ج).

Yedinci Mebhas: [Madde Sûret İlişkisi]

Madde, sûretin hem mahalli hem kabul edeni hem de taşıyanıdır. Sûret ise madde için fâil veya fâilin parçasıdır. [Zira fâilden maddenin varlığının feyiz yoluyla gelmesi sûretin yardımıyla olur. Çünkü maddenin sûrete ihtiyacı zorunludur]. Madde bir derecede iki sûretle kâim olmaz. Bu şekilde maddenin [her bir sûretle] müstakil olarak [kâim] olmayacağı açıktır. İki sûretin birleşmesiyle de kâim olamaz. Zira bu durumda kâim olma [iki sûretin] toplamı olur ki o da tek [bir sûret]tir. Ama maddenin cisimsel ve türsel sûret gibi [iki sûretle] iki derecede kâim olması mümkündür.

Bazen sûret bizzat veya bir itibârla birliği bulunan kâbildeki (kabul eden) her şekle denir. Madde ise beyazlık ve cisim gibi sûretin mahalline denir. Kılıç ve divan gibi [yapay bileşik] şeylerde [ki sûret ve madde de] bu kabildendir. Zira sanatkâr bunlarda [divan sûreti şeklinde bir] cevher var etmemiştir. Bir şekil var etmiştir. Bu takdirde "Taşta olduğu gibi kılıçlık şekli bi'l-fiil kılıcı gerektirmez." şeklinde bir itiraz yöneltilemez.[1] İmam Râzî'nin [bu itiraza] "Biz türsel sûretin bileşiği zorunlu kılacağını kastetmiyoruz. Kastettiğimiz şahsî maddenin aksine örneğin şahsî kılıç sûretinin o kılıcı zorunlu kılacağıdır." şeklindeki cevabı ise, buradaki [yani yapay bileşiklerde] sûretin önceki manada [yani bileşiğin bi'l-fiil olduğu parça manasında] olduğunu hissettirmektedir. Şöyle ki, örneğin kılıç ilişilen cevher ve ilişen şekilden bileşiğin ismi olmaktadır.

Bir şeyin gayesine [gâî illete] gelince: Bir şeyin gayesinin o şeye illet olması, o şeyin illetinin illet olmada gayenin tasavvuruna gereksinim duyması bakımındandır. Bunun için demişlerdir ki: Gaye mâhiyetiyle fâilin fâilliğinin illetidir. Hâricî hüviyetiyle de fâilinin mâlulü hatta mâlulünün [yani koltuğa oturma gibi gayenin kendisi için olduğu şeyin] mâlulüdür. Gaye zihnî varlıkla illettir. Hâricî varlıkla ise mâluldür. Evet. Bazen gaye mâlul veya maksûd olmasa da hatta fâilin kasd ve ihtiyarı bulunmasa da fiilin son olarak ulaştığı şeye denir. Bu itibârladır ki tabiî şeyler ve tesâdüfî şeyler için de gayeler tespit etmişlerdir. Bazı gayeleri tesâdüfî kılmışlardır. O da sebebin her zaman veya çoğunlukla o sonuca götürmediği gayedir.

Tenbih: Bize göre var eden Allah Teâlâ olduğundan mümkünlerde illetin manası Allah Teâlâ'nın âdetinin o şeyin ardından başka bir şeyi yaratması şeklinde gerçekleşmesidir.

---

1 Bu itiraz da cevabı da Râzîye aittir. Sûrî illetin tanımına yöneliktir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 127.

المبحث السابع

المادة للصورة مَحلّ وقابل وحامل، والصورة لها (فاعلٌ أو)[١] جزءُ فاعلٍ. ولا تتقوّم المادة بصورتين في درجة، أمّا استقلالًا فظاهر، وأمّا اجتماعا فلأن المقوِّم حينئذ هو المجموع وهو[٢] واحد. ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية.

٥ وقد يقال الصورةُ[٣] لكل هيئة في قابل وُحدانيّ بالذات أو بالاعتبار، والمادةُ لمحلّها كالبياض والجسمِ، ويشبه[٤] أن يكون مثلُ السيف والسرير من هذا القبيل؛ إذ الصانع لم يُحدِث فيه جوهرًا[٥] بل هيئةً، وحينئذ لا يرد الاعتراض بأنّ الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل[٦] كما في الحجر.[٧] وأما جواب الإمام بأنّا لا نعني[٨] أنّ نوعَ الصورة /[٤٢أ] يوجِب المركّبَ بل أنّ الصورة الشخصية ١٠ السيفيةَ مثلا توجِب ذلك السيفَ بخلاف مادتِه[٩] الشخصيةِ —فمشعرٌ بأن الصورة ههنا بالمعنى السابق،[١٠] على أنّ السيف مثلا اسمٌ للمركب من المعروضِ الذي هو الجوهر والعارضِ الذي هو الهيئة.

وأما غاية الشيء فإنما تكون علةً له من حيث احتياجِه إلى علته المفتقرِ[١١] عليتُها[١٢] إلى تصور الغاية، ولهذا قالوا: إنها بماهيتها علةٌ لفاعلية الفاعل، وبإنّيتها ١٥ معلولٌ له بل لمعلوله،[١٣] وإنها بالوجود الذهني علةٌ وبالوجود العيني معلولٌ. نعم، قد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه الفعل[١٤] وإن لم يكن معلولًا ولا مقصودًا، بل وإن لم يكن للفاعل قصدٌ واختيارٌ، وبهذا الاعتبار أثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غاياتٍ، وجعلوا من الغاية اتفاقيةً، وهي ما لا يكون تَأَدِّي السببِ إليه دائمًا ولا أكثريًّا.

تنبيه: لما كان الموجِد عندنا هو اللهَ تعالى وحدَه كان معنى العلة من الممكنات ٢٠ ما جرت العادةُ بخلق الشيء عقيبَه.

---

١ عبارة «فاعل أو» قد طمس في نسخة ج، لكنها موجودة في جميع النُسَخ الأخرى للمتن التي تمكنا منها. وعبارة الشرح صريحٌ في أن الصورة ليست فاعلًا للمادة بالاستقلال، بل هي جزءُ فاعلٍ. فلعلّ العبارة المذكورة، إن ثبتت، إنما أوردت في المَتن لأن يُفسَّر قولُه «فاعلٌ» بما بعده، فيكون قولُه «أو جزء فاعل» عطفَ تفسير، وإلا فلا وجه للعبارة، على ما يستبين من الشرح. راجع الشرح، ١/١٢٦-١٢٧.
٢ أي المجموع.
٣ م – الصورة.
٤ س: ونسبته.
٥ م: جواهر.
٦ ل – بالفعل.
٧ وفي هامش ج: أي الحجر المصنوع على شكل السيف.
٨ ج – لا نعني، صح هامش.
٩ م: مادة.
١٠ أي جزء يكون المركب معه بالفعل. (ج).
١١ م: المفتقرة.
١٢ م: علتها؛ (غ: عليتها).
١٣ «الذي هو ما له الغية.» (شرح)
١٤ ل م: العقل.

ÜÇÜNCÜ MAKSAT: ARAZLAR

Birkaç fasıldan oluşmaktadır.

BİRİNCİ FASIL: TÜMEL MEBHASLAR

Bu mebhasler beş tanedir.

5 **Birinci Mebhas: [Mevcut]**

Meşâyıhımıza göre, öncesinde yokluk bulunmayan mevcut "kadîm"-dir. O da Vâcip Teâlâ ve sıfatlarıdır. Öncesinde yokluk bulunan mevcut ise "hâdis"tir. Hâdis ise ya zâtıyla mekân tutar ki bu hâdis "cevher"dir. Ya da cevhere yerleşik olur ki bu hâdis "araz"dır. [Ne mekân tutan ne de 10 mekân tutana yerleşik olmayan soyut cevherlere gelince, bunlar mevcudun bir kısmı olarak kabul edilmemiştir]. Zira soyut cevherlerin her ne kadar imkânsız olduklarına dair deliller tamam olmasa da varlıkları ispatlanabilmiş değildir. Araz ise ya sadece canlıya özgüdür ki bunlar, hayat ve hayatın ardından gelen idrakler ve [kudret, irade gibi] diğer şeylerdir. Ya da canlıya 15 özgü değildir ki bu arazlar ise oluşlar ve duyu organlarının konusu olan şeylerdir.

Filozoflara göre ise hariçte varlığı bulunan mevcudun, varlığı zâtı gereği ise Vâcip Teâlâ'dır. Zâtı gereği değilse mümkündür. Mümkün mevcut eğer mevzû'ya yani onu kâim kılacak mahalle ihtiyaç duymuyorsa "cevher"dir. 20 İhtiyaç duyuyorsa "araz"dır. Cevhersel sûret ise mevzû'ya değil sadece mahalle ihtiyaç duyar [çünkü mahal mevzû'dan daha kapsamlıdır[1]]. Arazın mahalde bulunmasının manası ise kendindeki varlığının mahallindeki varlığının aynısı olmasıdır [yani birine işaret diğerine işaret olur]. Yoksa cismin mekânda bulunması gibi değildir. [Zira cismin mekânda bulun-25 ması varlığından başka bir şeydir ve cismin o mekândan başka bir mekâna ayrılması ile de yok olur].

---

1 Mevzû' kendisine yerleşen şeyi kâim kılan mahaldir. Sûret ise yerleşeceği bir mahalle ihtiyaç duysa da o mahal onu kâim kılmaz. Çünkü filozoflara göre heyûlâ gibi sûret de cevherdir. Bu açıdan sûretin ihtiyaç duyduğu mahal ile arazın ihtiyaç duyduğu mahalli ayrıştırmak için arazın ihtiyaç duyduğu mahal, mevzû' ile ifade edilmiştir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 128.

المقصد الثالث في الأعراض

وفيه فصول.[١]

الفصل الأول / [٤٢ب] في المباحث الكلية

وهى خمسة.

المبحث الأول

الموجود عند مشايخنا إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديمٌ، وهو الواجب[٢] وصفاته، وإلّا فحادثٌ، وهو إمّا متحيِّزٌ بالذات وهو الجَوْهَر، أو حالٌّ فيه وهو العَرَض، إذ لم يَثبت وجودُ الجواهر[٣] المجرّدة وإن لم يَتِمَّ دليل امتناعها. والعرض إما مختصّ بالحيّ، وهي الحياة وما يتبعها من الإدراكات[٤] وغيرِها،[٥] أو غيرُ مختصّ، وهي الأكوان والمحسوسات.[٦]

وعند الفلاسفة: الموجود في الخارج إن كان وجودُه لِذاته فهو الواجب،[٧] وإلّا فالممكن، وهو إن استغنى عن الموضوع –أي مَحَلٍّ يُقَوِّمه[٨]– فجوهر، وإلا فعرض. والصورة الجوهرية إنما تفتقر إلى المحلّ دون الموضوع.[٩] ومعنى وجود العرض في المحلّ أنّ وجوده في نفسه هو وجوده في محله،[١٠] لا كالجسم في المكان.[١١]

---

١ خمسة: (١) في المباحث الكلية، (٢) في الكم، ويحتوي الزمان والمكان، (٣) في الكيف، (٤) في الأين، (٥) في باقي الأعراض النسبية.
٢ م (غ) + تعالى؛ ويوجد أيضا في الشرح (١٢٨/١).
٣ س: جوهر.
٤ والمراد بالإدراكات هو الإحساس بالحواس الظاهرة والباطنة. راجع الشرح، ١٢٨/١.
٥ من العلم والقدرة والإرادة والكلام.
٦ قال في الشرح: «فالأكوان أربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وزاد بعضهم الكون، وهو الحصول الأول في الحيز عقيب العدم. والمحسوسات: المدرَكات بالبصر أو السمع أو الشمِّ أو الذوق أو اللمس، على ما سيجيئ تفصيلها. وجعل بعضهم الأكوان من المبصَرات.» (الشرح، ١٢٨/١).
٧ م (غ) + تعالى؛ ولا يوجد في الشرح (١٢٨/١).
٨ فقوله «يقوّمه» قيد اعتراضي، إذ ليس كل محلّ مقوّما. فالجوهر وان لم يستغن عن المحل، لكنه مستغن عن المحل المقوّم، يعني الموضوع، بخلاف العرض. انظر أدناه.
٩ قال في الشرح: «والمراد بالموضوع محلّ يقوّم الحالَّ، فالصورة الجوهرية إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض، لأنها وإن افتقرت إلى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع، فإن المحلّ أعم من الموضوع، كما أن الحالّ أعم من العرض.» (١٢٨/١).
١٠ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر. لزيادة التفصيل وللفرق بين الصورة والعرض راجع الشرح، ١٢٨/١.
١١ «فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه مرتبٌ عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر.» (الشرح، ١٢٨/١).

Arazların cinsleri tümevarımın hükmüyle dokuzdur. İbn-i Sînâ [arazların cinslerinin] eksik ve fazla olmayacak şekilde tam tespitinin mümkün olmadığını bu hususta zikredilen şeylerin zorlama olduğunu itiraf etmiştir.

5 [Filozofların cumhuru ise bu dokuz arazın] yüce cinsler (kategoriler) olduğunu onuncularının ise cevher olduğunu iddia etmiştir. Yüce cinslerin temeli şuna dayanır: Yüce cinslerden her biri cinstir. Yüce cinslerin altındaki [ilk basamak türler değil] cinslerdir. Mevcut, cevher ve araz için cins değildir. Araz ise arazlar için cins olmadığı gibi nispette nisbîler için cins 10 değildir.

Arazların cinslerinin üç olduğu da söylenmiştir. Bunlar: Nicelik (kem), nitelik (keyf) ve nispettir. Bazıları bunlara hareketi de eklemiştir.

Cumhura göre eyniyyet [yani mekânda hareket] eyn (mekânda olma) kategorisindendir. Eyniyyetin [nicelikte, nitelikte ve konumda hareket 15 şeklindeki] başkaları gibi infiâl (edilgi) kategorisinden olduğu da söylenmiştir.

"Birlik" ve "nokta" gibilere gelince denilmiştir ki: Cahillik ve körlük gibi ademîdirler [dolayısıyla kategori değildirler]. Nitelik kategorisinden oldukları da söylenmiştir. Bu on kategorinin dışında oldukları fa- 20 kat cins olmalarının sabit olmadığı da söylenmiştir. [On tane olmakla] sınırlandırılan kategoriler yüce cinslerdir. [Ancak bu, yüce cins olmayan aynı zamanda herhangi bir cinsin altına da girmeyen şeylerin olmayacağı anlamına gelmez]. Varlık, vücûb, imkân ve benzerleri de bu şekildedir.

وأجناس الأعراض بحكم الاستقراء تسعة.[١] وقد اعترف ابن سينا بأنه لا يمكن إثباتُ أنها ليست أقلَّ أو أكثرَ، وأنّ كلَّ ما ذُكر في بيان ذلك تكلّفٌ.

وزعموا[٢] أنها أجناسٌ عاليةٌ عاشِرُها الجوهر،[٣] ويبتني[٤] على أنّ كلًّا منها جنسٌ وما تحته أجناسٌ،[٥] وليس الموجود[٦] جنساً للجوهر والعرضِ، / [٤٣أ] ولا العرضُ[٧] للأعراض، ولا النسبةُ[٨] للنسبيات.

وقيل: أجناس الأعراض ثلاثة: الكمّ والكيف والنسبة، وزاد بعضهم الحركة. والجمهور على أن الأينية[٩] من الأين، وقيل: من أن ينفعل،[١٠] كغير[١١] الأينية.[١٢]

وأما مثل الوحدة والنقطة،[١٣] فقيل: عدميتان[١٤] كالجهل والعمى. وقيل: من الكيف. وقيل: خارجتان[١٥] لكن لم يثبت جنسيتهما، والحصرُ إنما هو للأجناس العالية، وكذا[١٦] الوجودُ والوجوب والإمكان ونحوُها.

---

١ وهي الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل. راجع الشرح، ١٢٨/١.

٢ إشارة إلى مذهب جمهور الحكماء. راجع الشرح، ١٢٩/١.

٣ يعني أن الأجناس العالية للممكنات عشرة: الأعراض التسعة والجوهر؛ ويسمونها المقولات العشر. راجع الشرح، ١٢٩/١.

٤ أي هذا الدعوى.

٥ فقوله «ما» موصولة. يعني «أن كلًا من العشرة جنسٌ لما تحته، لا عرضٌ عامٌّ؛ وما تحته من الأقسام الأولية أجناسٌ، لا أنواعٌ.» (الشرح، ١٢٩/١).

٦ وفي هامش ج: «أي [لفظ] الموجود المذكور في تعريف الجوهر والعرض.» أي حيث أن يقال: الجوهر موجود كذا، والعرض موجود كذا.

٧ وفي هامش ج: «أي [لفظ] العرض المذكور في تعريف كل واحد من الأعراض [التسعة]، حيث أن يقال: الكمّ عرض كذا، والكيف عرض كذا، ألى الآخر.» انتهى. فاعتبروا الجوهر جنسًا ولم يعتبروا العرض جنسًا مثله، وبينو ذلك «بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته، فيكون ذاتيا، بخلاف العرض، فإن معناه ما يعرض للموضوع، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقته، فلا يكون ذاتيا لما تحته من الأفراد...» (الشرح ، ١٢٩/١). وقال في أول الفصل الثالث في الكيف: «لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة، إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر، ولا فصلٌ لأن التركّب من الأمرين المتساويين ليكون كل منهما فصلًا مجرّدُ احتمالٍ عقليّ لا يُعرَف تَحققُه، بل ربما تُقام الدلالة على انتفائه.» (الشرح، ١٤٧/١). فيتكون الرسوم عن بعض خواصها.

٨ وفي هامش ج: «أي [لفظ] النسبة المذكورة في تعريف كل من النسبيات.»

٩ وفي هامش ج: أي الحركة الأينية. راجع أيضاً الشرح، ١٢٩/١.

١٠ م (غ): يتعقل.

١١ م (غ): كون.

١٢ وفي هامش ج: أي كغير الحركة الأينيةِ مثلَ الحركة الوضعية أو الكيفيةِ فإنه من أن ينفعل.

١٣ جواب لاعتراض فصله في الشرح: «لمّا حصروا المقولات في العشر المذكورةِ بمعنى أن شيئا من الماهيات الممكنةِ التي تحيط بها العقولُ لا يخرج عنها بل يكون نفسَ إحداها أو مندرجًا تحتها، وَرَد الإشكالُ بالوحدة والنقطة.» (١٢٩/١).

١٤ ج: عدميان.

١٥ أي عن المقولات العشر.

١٦ أي خارج عن المقولات العشر، (ج).

Bârî'nin sıfatlarına [yani sıfatlarının kategorilerle durumuna] gelince, [sıfatlar mümkün de olsalar kategorilerden birinin altına girmezler. Zira] filozoflar sıfatları kabul etmezler. Biz ise cevher ve araz kısımlarıyla sınırlı olana mümkün değil hâdis deriz. [Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın sıfatları hâdis değil kadîm olduğu için kategorilerin on tane olmakla sınırlanmasını etkilemezler].

İkinci Mebhas: [Arazların Kendi Başlarına Kâim Olamayacağının Zorunluluğu]

Zorunluluk arazın kendi başına kâim olamayacağına hükmeder. Ebü'l-Hüzeyl'in herhangi bir mahalde bulunmayan arazî iradeyi mümkün görmesi mükâberedir. Yine arazın bir mahalden fazlasında bulunmayacağına da zorunluluk hükmeder. "Eğer arazın iki mahalle kâim olması mümkün olsaydı, iki [müstakil] illetin [tek mâlulde] birleşmesi ve bir cismin iki mekânda var olması mümkün olurdu. Ayrıca [farklı mahallerdeki] iki siyah arasında başka olma durumu meydana gelmezdi." şeklindeki ifadeler, gerekçenin açıklanması ve zorunluluk noktasına tenbîhtir. Mütekaddim kelâmcılardan bazıları yakınlık ve komşuluk gibi birbirinin misli göreliliklerin iki tarafla kâim olduğunu iddia ederek bir arazın iki mahalde bulunmasını mümkün kabul etmişlerdir.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Babalık ve oğulluk şeklindeki farklı göreliliklerde olduğu gibi burada bir değil, her birinin diğer tarafla kâim olduğu iki araz vardır.

Ebû Hâşim de cismin parçalarının bir araya geliş niteliğinin (te'lîf), cismin çözülmesinin zorluğuna sebep olduğunu iddia ederek bir arazın iki mahalde olabileceğini mümkün kabul etmiştir. [Şöyle ki] cismin parçaları arasındaki te'lîf iki parçayla kâim sübûtî bir sıfattır. [Bu te'lîf] zorunlu olarak bir parçayla kâim değildir. İki parçadan fazlasıyla da kâim değildir. Eğer iki parçadan fazlasıyla kâim olsaydı, bir parçanın yok olup iki parçanın kalması durumunda bu iki parçada te'lîf bulunmazdı.

Bu görüş sebebin [yani parçaların çözülmesindeki zorluğun te'lîf sebebiyle olmasının] ve [iki parça arasında] kalan te'lîfin üç parça arasındaki te'lîf olmasının men'iyle reddedilmiştir.

وأما صفات الباري،[1] فالفلاسفة لا يثبتونها، ونحن لا نجعل المنحصرَ في الجوهر والعرض هو الممكنَ[2] بل الحادثَ.

المبحث الثاني

الضرورة قاضية [١] بأنّ العرض لا يقوم بنفسه –وتجويزُ أبي الهزيل إرادةً عرضيةً[3] لا في مَحلٍّ[4] مكابرةٌ– [٢] وبأنّه لا يقوم بأكثر من مَحلٍّ. وما ذكر من أنه لو جاز قيامه بمَحلّين لجاز اجتماعُ العلّتين ووجودُ الجسم في مكانين ولَمْ يحصل[5] الجزم بتغاير السوادين بيانٌ لِلِّمِيَّة[6] وتنبيهٌ[7] على مكان الضرورة. وجوَّزه[8] بعضُ القدماء زعماً منهم أنّ مثلَ القُرْب والجِوار من الإضافات المتماثلة[9] قائمٌ بالطرفين.

ورُدَّ بأن هناك عرضين يقوم كلّ منهما بطرفٍ كما في الأبوّة والبنوّة / [٤٣ب] من الإضافات المتخالفة.

وأبو هاشم[10] زعماً منه أنّ تأليفَ أجزاء الجسم سببٌ لعُسر انفكاكها، فهو[11] صفة ثبوتية تقوم بجزأين لا بواحدٍ ضرورةً ولا بأكثرَ وإلّا لما بقي[12] عند انعدامِ جزءٍ وبقاءِ جزأين.

وردّ بمنع السببية ومنعِ بقاءِ التأليف الذي بين الثلاثة.

١ يعني أنها وإن كانت ممكنة وغير داخلة تحت شيء من المقولات العشر إجماعاً، لكنها لا تقدح في الحصر، «أما عند الفلاسفة فلأنهم لا يثبتونها، وأما عندنا فلأن المنقسم إلى الجوهر والعرض هو الحادث، والصفات قديمة.» (الشرح، ١/١٣٠). فلا يلزم دخولها تحت الجوهر والعرض (أي المقولات العشر) حتى يضر الحصرَ عدمُ دخولها تحتها. قال في الشرح: «غاية الأمر أنه يلزمنا قديمٌ ليس بواجب ولا جوهر ولا عرضٍ، ولا إشكال فيه.» (١/١٣٠).

٢ الشاملَ لصفات الباري إجماعا.

٣ م (غ): بإرادة عرضية.

٤ وهذا يكون القولَ بقيامه بنفسه.

٥ معطوف على قوله «لجاز».

٦ ل: للميته. | قوله «بيان للمية» خبر لقوله «وما ذُكر».

٧ م (غ): هو تنبيه.

٨ أي قيامَ العرض بمحلين.

٩ م: المماثلة.

١٠ أي وجوزه أبو هاشم، (ج).

١١ ج: وهو. | أي التأليف.

١٢ أي التأليف.

On sayısının birliği, üçgenin üçgen oluşu, bünyenin canlılığı ve Zeyd'in ayakta olmasını [sağlayan parçalar] gibi [şeylere] gelince bunda [yani bu arazların birden fazla parçanın toplamıyla kâim olmasında ve bu parçaların tek araza mahal olmasında] tartışma yoktur. [Tartışma konusu bir mahalde bulunan arazın aynısının diğer mahalde bulunmasıyla ilgilidir]. Sanki Ebû Hâşim de bunu [yani bir arazın birden fazla mahallin toplamıyla kâim olmasını] kastediyor gibidir.

Üçüncü Mebhas: [Arazların Taşınmasının İmkânsızlığı]

[Kelâmcılar ve filozoflar] arazın taşınmasının imkânsız olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü arazın kendindeki varlığı mahallindeki varlığıdır. Kokular ve başka arazlar gibi niteliklerin taşınması olarak vehmedilen durum ise o arazın yanında benzerinin ortaya çıkmasıdır. Buna çeşitli yönlerden istidlâlde bulunmuşlardır:

Birincisi:[1] Taşınma bir mekânda (hayyiz) var olduktan sonra başka bir mekânda var olmak demektir. [Bu ise] mekân tutandan (mütehayyiz) başkasında [yani arazlarda] tasavvur edilemez.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Bu taşınma [tarifi] cevherlerdeki taşınmadır. Arazlardaki taşınma ise bir mahalde var olduktan sonra [aynı arazın] başka bir mahalde var olmasıdır.

İkincisi[2]: Arazın teşahhüsü [yani bir mahalde olup belirli olması] mahiyetinden kaynaklanmaz. Mahiyetinden kaynaklansaydı mahiyet tek bir fertle sınırlı olurdu. Arazın teşahhüsü kendine yerleşik bir şeyle de değildir. Öyle olsa kısır döngü söz konusu olurdu. Yine arazın teşahhusu kendisinden ayrı bir şeyle de değildir. Zira bu ayrık şeyin bütüne [yani bütün arazlara] nispeti eşittir. [Dolayısıyla bazı arazların teşahhüsünü sağlaması tercih edici olmadan ağır basma olur]. Yine arazın teşahhüsü hüviyetiyle de değildir. Zira hüviyet teşahhustan önce olamaz. Dolayısıyla arazın teşahhüsü [bunlarla değil] mahalliyledir. Mahalli olmadığında araz da kalmaz.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: [Arazın teşahhüsünün kendinden ayrı olanla olması durumunda] bunun bütüne nispetinin özellikle de ihtiyar sahiplerinde eşit olması men' edilir.

Üçüncüsü: Araza muhtaç olan mahal ya belirlidir ki araz o mahalden ayrılamaz. Ya da belirsizdir ki bu durumda ise o mahal zaten var olamaz. [Zira var olan belirlidir].

1 Bu delil kelâmcılara aittir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 131.
2 Bu delil filozoflara aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 131.

وأما مثل وَحْدةِ العشرة وتثليثِ المثلَّث وحياةِ البِنية وقيامِ زيدٍ[١] فليس محلَّ النزاع،[٢] وكأنه مراد أبي هاشم.[٣]

المبحث الثالث

اتفقوا على امتناع انتقال العرض لأن وجوده في نفسه هو وجوده في مَحلّه،[٤] فما يُتوهم من انتقال الكيفيات كالروائح وغيرها حدوثٌ للمثل في المجاور.[٥] واحتجوا بوجوه:

الأول: أنّ الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخرَ، فلا يتصور في غير المتحيّز.[٦]

ورُدَّ بأن ذلك في الجوهر، وأما في العرض فالحصول في محلٍّ بعد الحصول في آخرَ.

الثاني: أنّ تَشخُّصه ليس لماهيته وإلا انحصر[٧] في شخص، ولا لِمَا يحلّ فيه وإلا لَدارَ، ولا لمنفصل[٨] لأن نسبته إلى الكل على السواء، ولا لهويته لأنها لا تتقدم التشخصَ، بل لـمَحلّه فلا تبقى بدونه.

ورُدّ بمنع استواء النسبة سيما في المختار.

الثالث: أن محله المحتاجَ إليه / [٤٤أ] إما المعيَّنُ فلا يفارقه أو المبهم فلا يوجَد.

---

١ مما يثبت بقيام العرض الواحد بالكثير.

٢ فإن العرض الواحد في هذه الأمثلة إنما قام بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدًا. راجع الشرح، ١٣١/١.

٣ س – وكأنه مراد أبي هاشم.

٤ «فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه.» الشرح، ١٣١/١.

٥ قال في الشرح: «فما يوجَد فيما يجاور النارَ من الحرارة أو المسكَ من الرائحة أو نحو ذلك ليس بطريق الانتقال إليه، بل الحدوثِ فيه بإحداث الفاعل المختار عندنا، وبحصول الاستعداد للمَحلّ ثم الإفاضةِ عليه من المَبْدَأ عندهم.» (١٣١/١).

٦ م: الحيز. | أي في العرض، الذي هو غير متحيز عند المتكلمين.

٧ أي العرض، (ج).

٨ م + عنه.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Cismin her hangi bir mekâna ihtiyaç duyması gibi [araza muhtaç olan] mahal de herhangi bir taayyünle belirli olandır. [Dolayısıyla arazın o mahalden başkasına taşınması imkânsız değildir].

Dördüncüsü: Araz taşınma hâlinde ya bir mahalde değildir ki bu imkânsızdır. Ya kendisinden ayrıldığı veya vardığı yerdedir ki bu da istikrardır. Yahut üçüncü bir şeydedir ki bu durumda tekrar başa dönülmüş olur.

Bu görüş cismin taşınmasıyla [yani arazın taşınmasındaki durum cisim içinde geçerlidir şeklinde] nakz edilerek reddedilmiştir. Hall [yani delilin öncüllerindeki hatanın tespiti] ile reddi de şöyledir: Taşınma esnasında arazın birincinin [ki ayrıldığı mahaldir] ve ikincinin [ki vardığı mahaldir] bazısında olmasıdır.

Dördüncü Mebhas: [Arazın Arazla Kâim Olmasının İmkânsızlığı]

Arazın arazla kâim olması mümkün değildir. Zira arazın anlamı mekân tutma açısından [cevhere] tabi olmaktır. Kendisi bizzat mekân tutmayanda ise bu düşünülemez. Ayrıca arazın arazla kâim olmasının en sonunda bir cevhere dayanması kaçınılmazdır. Bu nedenle arazların bir kısmının diğer kısmıyla kâim olması hepsinin cevherle kaim olmasından evla değildir.

Şöyle itiraz edilmiştir: Kâim olma, bir şeyin sıfatı olacak şekilde ona özgü olmak anlamındadır. Bu ise mekân tutmayanda da olabilir. Ayrıca bazen araz, başka bir arazın cevherinin değil doğrudan o arazın sıfatı olabilir. Örneğin hareketin sürati, yüzeyin pürüzsüzlüğü ve çizginin düzlüğü böyledir. Bunun içindir ki filozoflar [arazın arazla kâim olmasını] mümkün görmüş; noktanın çizgiyle, çizginin yüzeyle kâim olduğunu kabul etmişlerdir. Arazın arazla kaim olduğunu söyleyenlerden bazıları bu yolda devam etmiş hatta arazların birliklerini ve varlıklarını da böyle [arazla kâim araz olarak] görmüşlerdir.

Kelâmcılar ise bunların [yani arazın arazla kâim olduğuna verilen örneklerin] bazılarının itibârlar olduğunu, bazılarının cevherle kâim olduğunu, bazılarının da cevherler olduğunu kabul etmişlerdir. Varlığın araz kabul edilmesi ise fahiş bir hatadır.

Beşinci Mebhas: [Bir Arazın Ardışık İki Zamanda Devam Etmesinin İmkânsızlığı]

Kelâmcıların birçoğu arazın [ardışık iki zamanda] devamının imkânsız olduğunu benimsemişlerdir. Zahirîlere[1] göre bunun sebebi araz isminin mefhumunda devamın imkânsızlığına itibâr edilmesidir. [Gelip geçtiği için buluta denen] ârız ve benzeri ifadeler de buna örnektir.

---

1 Buradaki zâhirîlik ıstılâhî bir anlam taşımamaktadır. Lafzın zahirinden yola çıkanlar anlamındadır.

ورُدّ بأنه المعيَّن بتعيّنٍ ما، كحيّز الجسم.

الرابع: أنه حالَ الانتقالِ إما لا في مَحلّ فمُحال،[1] أو في المنتقَل عنه أو إليه فاستقرار، أو في ثالث فيعود الكلام.

وردّ بالنقضِ بانتقال الجسم، والحلِّ بأنه في بعض من الأول وبعض من الثاني.

المبحث الرابع

لا يجوز قيام العرض بالعرض لأنّ معناه[2] التبعية في التحيز، فلا يعقل[3] فيما لا يتحيز بالذات، ولأنه لا بدّ بالآخِرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض أولى من قيام الكل به.

واعتُرض بأنّ معنى القيام الاختصاصُ الناعت، فقد يكون في غير المتحيز، وقد يكون العرض نعتاً لعرض آخرَ لا لجوهره، كسرعة الحركة ومَلاسَة السطح واستقامة الخط، فلذا جوَّزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط[4] والخطَ بالسطح. ومنهم من تمادى حتى جعل وحدةَ الأعراض ووجودَها من ذلك.

والمتكلمون على أنّ بعض هذه اعتباراتٌ وبعضَها قائمة بالجواهر وبعضَها جواهرُ. وأما عرضية الوجود فخطأ فاحش.

المبحث الخامس

ذهب كثير من المتكلمين إلى امتناع بقاء العرض، فالظاهريون لأنّ استحالة البقاء / [٤٤ب] معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه،

---

١ ج – فمحال، صح هامش.
٢ أي معنى القيام، (ج).
٣ أي التبعية (ج).
٤ س – فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قائمة بالخط ، صح هامش.

Ayrıca arazlar devam etseydi bu durumda ya mahallinin devamıyla devam ederdi. Dolayısıyla [devam etmeye (bekâ) bağlı olan mekân tutma, kendi başına kâim olma gibi] mahallinin diğer sıfatlarıyla da vasıflanırdı. Ya da başka bir devamla (bekâ) devam ederdi ki bu durumda mahallinin yok olmasından sonrada devam etmesi mümkün olurdu. Bu iki delilin de zayıf oldukları açıktır.

Muhakkiklere göre ise arazın [ardışık iki zamanda] devam etmemesi iki yöndendir:

Birincisi: Arazlar devam etselerdi arazın arazla kâim olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.

Bu delil iki mukaddimesinin men'iyle reddedilmiştir.

İkincisi: Eğer arazlar devam etselerdi yok olmaları imkânsız olurdu. Zira yok olmaları mümkün olsa bu durumda yok olmaları ya kendileriyledir ki [bu takdirde] varlıkları imkânsız olur. Ya bir şartın ortadan kalkmasıyladır ki [bu şekilde] teselsül olur. Ya zıtlarının ortaya çıkmasıyladır ki [bu şekilde ise] kısır döngü olur. Çünkü bir mahallin iki zıttan biriyle vasıflanması diğer zıttın olmamasına bağlıdır. Ayrıca devam edenin ortaya çıkanla yok olmasındansa aksi evladır. Çünkü bir şeyin uzaklaştırılması yok edilmesinden daha kolaydır. Ya da bir fâilledir. Fâilin fiilinin ise bir eseri olması gerekir. Hâlbuki sırf yokluk [fâilin eseri olmak için] elverişli değildir.

[Bu delil] birinci olarak, cisimle "nakz" [yani delilin öncülleri değil bizzat kendisi men'] edilerek reddedilmiştir. Bu nakz şöyle cevaplandırılır: Cisimlerin yok olması Allah Teâlâ'nın kendilerinde yok olma arazı yaratmasıyla veya devam etmenin şartı olan arazı yaratmamasıyla gerçekleşir. Araz ise başka bir araza mahal olamaz.

İkinci olarak, "kalb"la [yani delilin form ve içerik olarak aynı olan bir kıyasla] reddedilmiştir. Şöyle ki araz devam etmeseydi, yok olması ya kendisiyle ya da başkasıyla olurdu.

Üçüncü olarak, "hall" ile [yani delilin öncüllerindeki hatanın tespitiyle] reddedilmiştir. [Şöyle ki:] arazın zâtının bazı durumlarda yokluğu gerektirmesi mümkündür. Yine arazın varlığının bedeli olmayan araza varıncaya kadar -ki bu araza varınca yok olur- birbirinin yerine geçerek yenilenen arazlar şartına bağlı olması da mümkündür. Yine halkalardan birinin diğerinin mekânına girip diğer halkanın o mekândan çıktığı gibi zıddının arız olması ve diğerinin yok olmasının beraber olması da mümkündür.

ولأنه لو بقي فإما ببقاء محلِّه فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته، وإما ببقاءٍ آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل. وضعفهما ظاهر.

والمحققون[١] لوجهين:

الأول: أنه لو كان باقياً يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال.

٥ ورُدّ بمنع المقدِّمتين.

الثاني: لو بقي لامتنعَ زوالُه، إذ لو أمكن[٢] فإما بنفسه فيمتنع وجودُه، أو بزوال شرط فيتسلسل، أو بطريان ضد فيدور لأن اتصاف المحلّ بأحد الضدين مشروط بانتفاء الآخَر، على أنّ[٣] زوال الباقي بالطارئ ليس أولى، بل بالعكس لأن الدفع أهون من الرفع، أو بفاعلٍ فيقتضي[٤] أثراً والنفي[٥] المحض لا يَصلح.[٦]

١٠ ورُدّ أولاً بالنقض بالجسم.[٧] وقد يُدفع[٨] بأنه يزول[٩] بأن يخلقَ الله تعالى فيه عرضَ الفناء[١٠] أو لا يخلقَ عرضاً هو شرط البقاء،[١١] والعرض لا يصلح محلاًّ للعرض.

وثانياً: بالقلب، إذ لو لم يَبقَ ففناؤُه إما بنفسه أو بغيره.

وثالثاً: بالحلّ، إذ يجوز [١] أن تقتضي ذاته العدمَ في بعض الأحوال، ١٥ [٢] وأن يكون مشروطاً بأعراضٍ تتجدد على التبادل إلى أن ينتهي إلى ما لا بدلَ له فيزول عنده، [٣] وأن يكون / [٤٥أ] طريانُ الضد وانتفاءُ الآخر معاً كما في دخولِ كلٍّ من أجزاء الحلقة[١٢] في حيز الآخر وخروجِ الآخر عنه،

١ معطوف على قوله «فالظاهريون».
٢ أي زوالُه، (ج).
٣ ج – أنّ، صح هامش.
٤ أي الفاعل (ج).
٥ م: «إيراد النفي» بدلا من «أثرا والنفي».
٦ أي لا يصلح أثرًا يصحح تأثير الفاعل.
٧ «تقديره: أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الأجسام باقيةً وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذُكر.» الشرح، ١/١٣٣.
٨ أي النقض (ج).
٩ أي الجسم (ج).
١٠ عند المعتزلة.
١١ عندنا.
١٢ أي الدوّارة على نفسها، كذا في هامش الشرح من نسخة (غ).

Bunlar illet olma bakımından akıldaki önceliğe aykırı değildir. Yine ortaya çıkan yokluğun fâilin eseri olması da mümkündür. Fâilin eseri olmadığı kabul edilse dahi bu durumda mana fâilin onda yok etme fiilinde bulunması değil fiilde bulunmaması olsun.

5 Doğrusu şudur: Mutlak olarak arazların devam etmesi cisimlerin devam etmesi gibidir. Özellikle de nefsle kâim [bilgi ve idrak gibi] arazlar böyledir. Bunu söylerken sadece gözleme dayanılmamaktadır ki "Oluktan dökülen suda olduğu gibi art arda gelen misiller sanki devam ediyormuş gibi görünebilir." [şeklinde itiraz edilebilsin].[1]

10 İKİNCİ FASIL: NİCELİK

Birkaç mebhasden oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: Niceliğin Tümel Hükümleri

Niceliğinin tümel hükümleri hakkındadır. Niceliğin özelliklerinden biri zâtıyla bölünebilmeyi kabul etmesidir. Bu da ya vehmen olur ki onda bir 15 şeyin dışında diğer bir şey farz edebilme demektir ki cumhur böyle tarif etmiştir. Ya da niceliğin fiilen bölünmesi anlamındadır. Niceliğin bir özelliği de, eşitliği veya eşitliğin olmamasını [yani fazlalık ve eksikliği] kabul edebilmesidir. Bu özellik birinci özelliğin uzantısıdır. İmam Râzî'ye göre ise tam tersidir. Niceliğin diğer bir özelliği ise kendisini sayanı [-ki örneğin dört sayı- 20 sı birlerle sayılır-] kapsamasıdır. İmam Râzî'ye göre bu özellik niceliğin tarifi olmaya daha uygundur. Zira eşitlik, nicelikte birlik demektir ki [tanımda] kısır döngüye sebep olur. Bölünmeyi kabul etme ise bitişik niceliğe hastır; [ayrık niceliği kapsamaz]. Dolayısıyla tarif [tarif edilenin fertlerini kapsamadığı için] mün'akis olmaz. Sanki [Râzî] bölünmeyi kabul etmeyi fiilen bö- 25 lünmenin meydana gelmesine aykırı kabul etmiştir. Bunun için demiştir ki: [Bölünmeyi kabul etme ayrık niceliğe değil bitişik niceliğe ilişenlerdendir] ancak, bölünmeyi kabul etme [bitişik ve ayrık nicelik arasında] isim bakımından ortak olarak alınırsa [iki niceliğin de ilişeni olur]. İmam'ın bu sözünü [yani bölünmeyi kabul etmenin bitişik niceliğe özgü olmasını] [Îcî'nin 30 iddia ettiği üzere] parçalara ayrılarak bölünmeye hamletmek yanlıştır. Zira O bunun miktarda imkânsız olduğunu açıkça ifade etmiştir.

---

1 Kelâmcılar müessire ihtiyacın sebebini hudûs olarak belirlemişlerdir. Fakat hudûs âlemin varlığında müessiri gerektirirken devamında gerektirmemektedir. Dolayısıyla kelâmcılar bu problemi arazların ardışık iki zamanda devam etmemesiyle ve yenilenmesiyle çözmüşlerdir. Bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ter. Ömer Türker, c. 2, s. 51. Teftâzânî ise metinde açıkça ifade ettiği üzere arazların ardışık iki zamanda devam etmesinin imkânsızlığı görüşünü isabetli bulmamaktadır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 134.

وهذا لا ينافي التقدمَ في العقل باعتبار العليّة، [٤] وأن يكون العدم الحادثُ أثراً للفاعل، ولو سُلّم فليكن بمعنى أنه لا يَفعلُه[١] لا بمعنى أنه يَفعل عدمَه.

والحق أن بقاءَ العرض في الجملة كبقاء الجسم، سيما الأعراضَ القائمةَ بالنفس، وليس التعويل على مجرّد المشاهدة إذ الأمثال المتوارِدةُ قد تُشاهَد[٢] أمراً ٥ مستمرًّا، كالماء المصبوب من الأُنبوب.

الفصل الثاني في الكَمّ

وفيه مباحث

المبحث الأول في أحكامه الكلّية

إنّ[٣] من خواصِه قبولَ القسمة لذاته،[٤] وهمًا بأن يُفرض فيه شيء[٥] غير شيءٍ،[٦] ١٠ وبه عرَّفه الجمهور،[٧] أو فعلاً بأن ينفكّ. ومنها قبول المساواة واللّامساواة، وهي فرع الأُولى، وعند الإمام بالعكس. ومنها الاشتمال على العادِّ،[٨] وزعمَ الإمام أنه الصالح لتعريفه، إذ المساواة اتفاقٌ في الكم فيدور، وقبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس.[٩] وكأنّه[١٠] أخذَ القبول منافياً للحصول ولذا قال: إلّا إذا أُخذ القبول[١١] باشتراك الاسم.[١٢] وأما حملُه على أنه أخذَ[١٣] القسمةَ الانفكاكيةَ فغلطٌ، ١٥ لتصريحه[١٤] بامتناعها في المقدار. / [٤٥ب]

---

١ أي بترك فعله، والترك وجودي.
٢ أي الأمثال المتواردة، (ج).
٣ م: منها أي.
٤ فإن غير الكم من الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطة. راجع الشرح، ١/١٣٤.
٥ ج – شيء، صح هامش.
٦ وفي هامش ج: «في التركيب حذف الصفة، أي: غير شيء آخر. وحاصله أن العرض فيه شيئان. ويجوز نصب الغير على الحالية، ورفعه على الوصفية.» انتهى.
٧ فإنهم قالو: الكمّ عرضٌ يقبل القسمة لذاته، أي القسمة الوهمية.
٨ أي «على أمر يعدّه، أي يُغنيه بالاسقاط عنه مراراً، بالفعل كما في الكم المنفصل، فإن الأربعة قد يعدّ بالواحد أربع مرّات، وإما بالقوة، فكما في المتصل، فإن السَّنَة تعدّ بالشهور والشهر بالأيام واليوم بالساعات، وكذالك الذراع...» الشرح، ١/١٣٤-١٣٥.
٩ وفي هامش ج: «أي فلا ينعكس التعريف، أي لا يكون جامعا، لخروج الكم المنفصل عن التعريف.» انتهى.
١٠ أي الإمام، (ج).
١١ س – ولذا قال إلا إذا أُخذ القبول.
١٢ أي «بين الحصول بالإمكان والحصول بالفعل.» كذا في هامش ج.
١٣ س م: أحد.
١٤ م: بتصريحه.

Ayrık nicelik, parçaları arasında ortak bir sınır olmayandır. Bu ise sadece sayılardır. [Söz, ayrık nicelik değildir]. Çünkü sözün bölünmeyi kabul etmesi arazîdir. Bitişik nicelik ise parçaları arasında ortak bir sınır bulunandır. Bitişik nicelik, varlıkta parçaları bir arada bulunmuyorsa zaman; bulunuyorsa miktardır. Miktar ise tek bir cihetten bölünmeyi kabul ediyorsa çizgidir. Sadece iki cihetten kabul ediyorsa yüzeydir. Daha fazla cihetten kabul ediyorsa geometrik (ta'lîmî) cisimdir. Geometrik cisim başka şeyin olması ya da olmaması şart olmaksızın tahayyül edilmesinin mümkün olması bakımından diğerleriyle [yani çizgi ve yüzeyle] ortak olurken, kendisinden başka bir şey olmaması şartıyla tahayyül edilmesinin mümkün olmasıyla [diğerlerinden] özellik arz eder.[1]

Niceliğin zâtî olan kısmı vardır. Bu kısım zıtlığı ve şiddeti kabul etmez. Diğer bir kısmı arazîdir. Arazî kısmı ya [sayılan (ma'dûd) ve hareket gibi] zâtî niceliğin mahalli ya [şekil gibi] ona, ya [cismin beyazlığı gibi] zâtî niceliğin mahalline yerleşen bir şeydir. Ya da güçlerin etkileri bakımından sonluluk ve sonsuzlukla vasıflanması gibi zâtî niceliğin mahalline bağlı bir şeydir.

Zâtî ve arazî nicelikler arasında aykırılık yoktur [yani bir nicelik hem arazî hem de zâtî nicelik olabilir]. Zaman bi'z-zât, varlıkta parçaları bir arada değilken [bi'l-araz] mesafeye paralel hareketin miktarı olmaktadır. Yine arazînin kısımlarının herhangi ikisi arasında da aykırılık yoktur. [Dolayısıyla aynı şeyde birleşebilirler]. [Örneğin] harekete, parçalara ayrılabilenle kâim olduğu için parçalanma ilişirken, mesafeye paralel olması bakımından azlık çokluk şeklinde zamana paralel olması bakımından ise yavaşlık ve sürat şeklinde farklılık ilişir.

Gündüzü oluşturan saatler ve arşını oluşturan avuçlarda olduğu gibi ayrık nicelik bitişik niceliğe ilişebilir.[2]

Miktar bazen göreliliklerle alınır. Miktarlar buna [yani bu göreliliklere] göre uzunluk, genişlik ve derinlik olarak isimlendirilir.

---

1 Geometrik cisim kendisinden başka bir şeyin olmaması şartıyla hayal edilebilir. Hatta boşluğu kabul edenler geometrik cismin dışta da var olmasını mümkün görmüşlerdir. Ancak yüzey ve çizgi ise bu şartla hayal edilemezler. Eğer bu mümkün olsaydı, cismin olmaması şartıyla yüzeyin, yüzeyin olmaması şartıyla da çizginin hayal edilmesi mümkün olurdu. Bu durumda ise yüzeyin uzunluk cihetinden iki sınırı olduğu gibi derinlik cihetinden de bir sınırı olurdu. Şu hâlde ise tahayyül edilen yüzey değil cisim olurdu. Bu ise muhaldir. Ancak Madde ve maddeye ilişenlere iltifat etmeksizin üç boyutun toplamını tahayyül ettiğimizde bu tahayyül ettiğimiz şey geometrik cisimdir. Bu ise yüzeye dayanır. Bu yüzeyi yine aynı şekilde tahayyül ettiğimizde geometrik yüzey olur. Bu yüzey ise çizgiye dayanır. Çizgiyi de bu şekilde başka bir şeye iltifat etmeksizin tahayyül ettiğimizde de geometrik çizgi olmuş olur. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 135.

2 Örneğin "gündüz on saattir" ve "bu arşın altı avuçtur" dediğimizde ayrık nicelik olan sayı zaman ve miktar gibi bitişik niceliklere ilişir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 136.

والمنفصل من الكم ما لا يكون لأجزائه حدّ مشترك، وهو العدد لا غير، إذ قبول الانقسام للقول[١] عرضيٌّ. والمتصل بخلافه، فإن كان[٢] غيرَ قارٍّ فزمان، وإلا فمقدارٌ: خطٌّ إن قبِل القسمةَ في جهة فقط، وسطحٌ إن قبلها في جهتين فقط، وجسمٌ تعليميٌّ[٣] إن قبلها في الجهات. ويختص[٤] بإمكان أن يوخذ بشرطِ لا شيءَ وإن اشتركن[٥] في إمكانِ الأخذ لا بشرطِ شيءٍ. ٥

والكم منه ذاتيّ ولا يقبل التضادّ ولا الاشتدادَ،[٦] ومنه عرضيّ وهو المحل للذاتيِ أو الحالُّ فيه أو في محلّه أو المتعلِّق به كما في اتصاف القُوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار آثارها.

ولا تنافيَ بين الذاتيّ[٧] والعرضيّ:[٨] فإنّ الزمان غير قارٍّ بالذات[٩] ومقدارٌ للحركة المنطبقةِ على المسافة؛ ولا بين كلِّ قسمين من العرضيّ:[١٠] فإن الحركة يَعرضها التجزي لقيامها بالمتجزي،[١١] والتفاوتُ[١٢] قلّةً وكثرةً لانطباقها على المسافة وسرعةً وبطءً لانطباقها على الزمان. ١٠

وقد يعرض المنفصل للمتصل، كساعات النهار وقبضات الذراع.

والمقدار قد يؤخذ مع إضافةٍ ويسمى الطولَ والعَرْض والعمق.[١٣]

١ م: للمقبول.
٢ أي المتصل، (ج).
٣ ل – إن قبلها في جهتين فقط وجسم تعليمي، صح هامش.
٤ أي الجسم التعليمي (ج).
٥ م: اشتركت. | أي وإن أشتركت الخط والسطح والجسم التعليمي.
٦ س: الامتداد.
٧ ج – الذاتيّ، صح هامش.
٨ «يعني أن الشيء الواحد قد يكون كمّا بالذات وكما بالعرض، كالزمان، فإنه بالذات كمّ متصل غير قارّ، وبالعرض كم منفصل قارّ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار.» الشرح، ١/١٣٦.
٩ ج: الذات.
١٠ أي وقد «يكون الشيء الواحد كمّا بالعرض على وجهين أو أكثر من وجوه العرضية، كالحركة، فإنها كم بالعرض من جهة كونها حالّة في محلّ الكم أعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزي، ... ومن جهة كونها منطبقةً على الكمّ المتصل الذي هو المسافة، ولهذا تتفاوت قلة وكثرة، ...» الشرح، ١/١٣٦.
١١ ل – لقيامها بالمتجزي.
١٢ أي يعرضها التفاوت، معطوف على قوله «التجزي» (ج).
١٣ قال في الشرح: «يعني أنه قد يراد بالطُول والعَرْض والعُمق نفسُ الإمْتدادات، ... فتكون كمياتٍ محضةً؛ وقد يراد بالطول البُعد المفروض أوّلاً، أو أطولُ الإمتدادين، أو البُعدُ المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدمه...؛ وبالعَرْض البُعد المفروض ثانيًا، أو أقصرُ البعدين، أو البعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله؛ وبالعمق البعد المفروض ثالثًا، أو الثخن المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، وحينئذ لا يكون كمياتٍ محضةً بل مأخوذةً مع إضافات...» (١/١٣٦).

Kelâmcılar -geçtiği üzere- sayıların varlığını kabul etmemişlerdir. Miktarları ise bir araya gelmiş farklı cihetlerdeki cevherler veya bitişler ve kesitler olduğu için ademî şeyler olarak kabul etmişlerdir.

[Filozoflar tarafından] birincisi [yani miktarların arazlar olmadığı bir araya gelmiş cevherler olduğu] şöyle reddedilmiştir: [Yanan bir mumda olduğu gibi] cisim sabit kalmasına rağmen miktarlar değişir. Ayrıca [cisimde] yüzey[in olması] sonluluğa bağlıdır. Sonluluk ise delile muhtaçtır. [Yine] küredeki çizgi harekete ve kesişmeye bağlıdır. [Bir şeydeki varlığı başkasına bağlı olan ise o şeyin kendisi olmadığı gibi parçası da değildir].

İkincisi [yani miktarların ademî olması] şöyle reddedilmiştir: Miktarlar konum sahibidirler [dolayısıyla ademî olamazlar].

Bunlara şöyle cevap verilmiştir: [Yanan mumda] değişen şey cevherlerin konumudur. Başkasına bağlı olan ise cevherlerin özel bir durumda olması ve bu özel duruma işaretin cevherlerin kendisine işaret olmasıdır.

İkinci Mebhas: Zaman

Kelâmcılar zamanın varlığını kabul etmemişlerdir.[1] Delilleri şöyledir:

1. Eğer zaman var olsaydı bazı parçaları diğer bazı parçalarını zorunlu olarak öncelerdi. Bu ise ancak zamanla olurdu. Dolayısıyla teselsül meydana gelirdi.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: [Zamanın bazı parçalarının diğer bazı parçalarını öncelemesi] zamanın zâtıyladır. Örneğin dünün bu günü öncelemesi herhangi bir ârızî şeye ihtiyaç duymaz.

2. Zaman ya geçmiş ya gelecektir ki bu iki zamanın da varlığı yoktur. Ya da şimdiki zamandır. Şimdiki zaman eğer var olsa bölünemez olurdu. Zira zamanın parçalarının varlıkta bir arada bulunmaları zorunlu olarak imkânsızdır. Bu durumda anların art arda gelmesi gerekir. Bu ise bölünemeyen parçayı (cüz-i layetecezza) gerektirir. Hareket ise böyle değildir. Çünkü harekette var olan ortada olmadır. Bu ise başlangıçtan bitişe kadar devam eder. [Dolayısıyla hareket için doğru olan] zaman için doğru olmaz. Zira biz Tufan zamanının şu an olmadığını kesin olarak biliyoruz.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Geçmiş ve gelecek zamanın mutlak olarak var olmadıklarını kabul etmiyoruz. Ancak şimdiki zamanda ve zamanların birbirine dönüşmelerinde var olmazlar.

1 Teftâzânî'ye göre kelâmcıların niceliklerin varlığını reddetmeleri zihnî varlığı kabul etmemekten kaynaklanmaktadır. Zira filozoflar nicelikleri dış varlıkları bulunan hakiki mevcutlar olarak görmemektedirler. Onlara göre nicelikler zihnî itibârlardan ibarettir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 136.

وأنكر المتكلمون وجودَ العدد لما مرّ،[١] وجعلوا المقادير / [٤٦أ] جواهرَ مجتمعةً على أنحاء مختلفة، أو أموراً عدميةً لكونها نهايات وانقطاعات.

ورُدّ الأول[٢] بتبدّلها مع بقاء الجسم بعينه، وبتوقف[٣] السطحِ على التناهي المفتقر إلى البرهان، والخطِّ[٤] في الكرة على الحركة أو القطع.

٥ والثاني[٥] بكونها ذواتِ أوضاع.[٦]

وأجيب بأنّ المتبدّلَ أوضاعُ الجواهر، والمتوقّفَ على الغير كونُها على حالة مخصوصة. والإشارةُ إليها أنفسِها.[٧]

المبحث الثاني في الزمان

أنكره المتكلمون لوجوه:

١٠ الأول: أنه لو وجد لتقدّم بعض أجزائه بالضرورة، وليس إلا بالزمان، فيتسلسل.

ورُدّ بأنه بالذات، فإنّ تقدّم الأمس على اليوم لا يفتقر إلى عارض.

الثاني: الزمان إما ماضٍ أو مستقبلٌ ولا وجود لهما، أو حاضرٌ ولو وُجد لكان غير منقسم[٨] ضرورةَ امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود، وحينئذٍ يلزم تتالي[٩] الآنات المستلزمُ لوجود الجزء الذي لا يتجزّأ، وهذا بخلاف الحركة فإن الموجود

١٥ منها هو الحصول في الوسط وهو مستمرّ من المَبدأ إلى المنتهى، ولا يصح في الزمان للقطع بأنّ زمان الطوفان لا يوجد الآن.

وردّ بأنا لا نسلّم أنه لا وجود لهما[١٠] مطلقاً بل في الحال وعلى التبادل.

---

١ «في باب الوحدة والكثرة، وكأنه مبني على نفي الوجود الذهني، وإلا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية، بل من الاعتبارات الذهنية.» الشرح، ١٣٦/١.

٢ أي كون المقادير جواهر. وهذا أيضا شروع في احتجاج المتكلمين.

٣ س م: يتوقف.

٤ أي وبتوقف الخط.

٥ أي ورُدّ الثاني، وهو كون المقادير أمورًا عدمية.

٦ «يشار إليها إشارة حسية بأنها ههنا، ولا إشارة إلى العدم.» الشرح، ١٣٦/١.

٧ أي الإشارة هي إلى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصاً. راجع الشرح، ١٣٦/١.

٨ س: مستقيم؟ مستقسم؟

٩ م: تناهي.

١٠ أي الماضي والمستقبل.

Denirse ki: Geçmiş zaman geçmişte, gelecek zamanda gelecekte mevcut değildir. Mevcut olsalar [bölünemeyen parçaya ulaştıran] önceki taksim bunlar içinde geçerli olur.

Şöyle cevap verilir: Zamanların birinde var olan, mutlak var olan mefhumundan daha özeldir. Daha özel olanın doğru olmaması daha genel olanın doğru olmamasını gerektirmez.

Denirse ki: Genel olan [örneğin zaman] [geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde] hepsi de ma'dûm şeylerle sınırlıysa zorunlu olarak kendisi de ma'dûmdur. Bunun için demişlerdir ki: [Geçmiş hareketlerin sonsuz olması teselsülü gerektirmez. Zira] ezelden itibaren tüm geçmiş hareketlerin varlığı yoktur. Olsaydı ya geçmişte ya gelecekte ya da şimdiki zamanda olurdu ki tüm bunlar imkânsızdır.

Bu [itiraza] [mevcutların ya geçmiş ya şimdi ya da gelecek zamanda var olmakla] sınırlanmasının men'iyle cevap verilmiştir. Zira mevcutlardan öyleleri vardır ki zamanlardan hiçbirinde değildir. Örneğin zaman böyledir. Bu sınırlama ancak hareket gibi zamansal şeylerde geçerlidir. Evet, zamanın bu üç zamanla hatta sadece geçmiş ve gelecek zamanla sınırlı olması tamam olabilir. Ancak bu iki zamanın kendi varlıkları, bir zamanda varlıklarını gerektirmez.

3. Eğer zaman var olsaydı, var olduktan sonra yok olması zamanı gerektireceği için yokluğu imkânsız olurdu. Dolayısıyla zamanın bileşik ve geçici olmasına rağmen vâcip olması gerekirdi.

Şöyle cevap verilmiştir: Yokluğun sonralığı için zamanın geçmiş zamanın kendisiyle bittiği ve kendisinin bir tarafı olan anda var olması yeterlidir. Bunu kabul etsek dahi, [zamanın] var olduktan sonra yok olmasının imkânsızlığı vâcip olmayı değil sürekliliği gerektirir.

Filozoflar zamanın varlığını iki yönden ispat etmişlerdir:

1. Bir mesafede bitiş noktaları aynı olan iki hareket farz edelim. Eğer bu iki hareket sürat ve başlangıç noktası olarak da aynı iseler, bu iki hareket mesafeyi birlikte bitirirler. Eğer ikinci hareket başlamada gecikirse ya da birinci hareketten daha yavaş olursa daha az mesafe kateder. Bu durumda ilk hareketin [az ve çok mesafe katettiği] iki tarafında belirli bir mesafeyi belirli bir süratte katetme imkânı olduğu gibi

فإن قيل: / [٤٦ب] ولا [1] للماضي في الماضي ولا للمستقبل في المستقبل لأنه يعود التقسيم السابق.

أجيب بأن الموجود في أحد الأزمنة أخصّ من مطلق الموجود،[2] وكذبُ الأخصّ لا يستلزم كذب الأعمّ.

٥ فإن قيل: إذا[3] انحصر العامّ في عدة أمور كل منها معدوم كان معدوماً بالضرورة، ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من الأزل، وإلا فإما في الماضي أو المستقبل أو الحال، والكل محال.

أجيب بمنع الانحصار، فإنّ من الموجودات ما لا يكون في شيء من الأزمنة، كالزمان، وإنما ذلك فيما يكون زمانياً كالحركة. نعم يَتمّ انحصار الزمان في الثلاثة ١٠ بل في الماضي والمستقبل، لكن وجودهما في نفسهما لا يستلزم وجودهما[4] في زمان.

الثالث: لو وُجد لامتنع عدمه بعده لاقتضائه[5] الزمانَ، فيكون واجباً مع تركّبه وتقضِّيه.[6]

ورُدّ بأنه يكفي لبَعدية العدمِ كونُه في الآن الذي هو طرَف الماضي المنقطِع ١٥ به الزمانُ، ولو سلّم فامتناع العدم بعد الوجود إنما يقتضي الدوامَ لا الوجوبَ.

وأثبته الفلاسفة بوجهين:[7]

الأول: أنا إذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين في الانقطاع: فإن توافقتا في السرعة والابتداءِ أيضاً قطعتا[8] معاً، / [٤٧أ] وإن تأخَّر ابتداءُ الثانية أو كانت أبطأَ قطعت أقلَّ؛ فبين طرفي الأولى إمكانُ قطع مسافةٍ معيّنةٍ بسرعة معيّنة،

---

١ م: فلا.
٢ س: الوجود.
٣ ل: فإذا.
٤ ج – في نفسهما لا يستلزم وجودهما، صح هامش.
٥ ل: «لعدمه لاقتضائه» بدلاً من «بعده لاقتضائه»؛ م: لاقتضاء.
٦ س: وتقتضيه.
٧ ج: لوجهين.
٨ س: قطعيا.

daha az mesafeyi belirli bir yavaşlıkta katetme imkânı da vardır. İkinci hareketin iki tarafında ise, bu süratle daha az mesafe katetme imkânı vardır. İşte burada miktara konu olacak bir durum vardır. Bu şey sürate veya mesafenin uzunluğuna ya da hareket edene döndürülemeyecek bir şeydir. İşte bu "zaman"la kastedilendir.

Denirse ki: Beraberlik, sonralık ve hızla hüküm vermek zamanın varlığının uzantısıdır. Dolayısıyla [bunlarla zamanın varlığını ispatlamak] kısır döngü olur.

Deriz ki: Bu men' edilmiştir. Zira zamanı kabul etmeyenler dahi bu manaları kesin olarak kabul etmektedirler.

2. Babanın oğulu öncelemesi zorunludur. Bu [öncelik] babanın varlığı değildir ki bu açıktır. Aynı şekilde oğulun yokluğuyla beraber babanın varlığı da değildir. Zira oğlun yokluğu sonradan da meydana gelebilir ki bu durumda öncelemeden bahsedilemez. Dolayısıyla öncelik ve sonralığın zâtına eklendiği öncesinin sonra sonrasının önce olmadığı bir şeye ulaşmak kaçınılmazdır. İşte zamandan kastedilen de budur.

Şöyle cevap verilmiştir: Bu [farklılık] imkânları ve öncelik yoklukların da vasıflandığı aklî itibârlardır. [Örneğin] bugünle senenin başlangıcı ile bugünle ayın başlangıcı arasında farklılık vardır. [Yine] hâdisin yokluğu [varlığını] önceler.

[Filozoflar] [zamanın varlığını ispatlamak için gösterilen çabanın] amacının tenbîh olduğunu iddia etmişlerdir. Yoksa geçmiş ve gelecekle vasıflanan uzamın varlığı zorunludur. Herkes bunu kabul eder ve zamanı senelere, aylara, günlere ve saatlere taksim eder. Zamanla ilgili kapalılık, hakikati hakkındadır.

Bazıları [yani kelâmcıların birçoğu] zamanın "bilinen bir yenilenenle vehmedilen bir yenilenenin ölçülmesi" olduğunu iddia etmiştir. Bu muhatabın bilgisine göre tam ters şekilde de olabilir. Örneğin "Zeyd ne zaman kalktı?" sorusuna "Amr oturduğu zaman" şeklinde cevap verildiği gibi "Amr ne zaman oturdu?" sorusuna da "Zeyd kalktığı zaman" cevabı verilir. Açıktır ki [zamanın] bu şekilde açıklanmasında zamanın tasavvurunu verme söz konusu değildir.

Aristo ve takipçileri zamanı, en büyük feleğin hareketinin miktarı olarak görmüşlerdir. Zira zaman [az-çok şeklinde] farklılık arz ettiği için niceliktir.

وأقلَّ[1] منهما ببطء معين؛ وبين طرفي الثانية إمكانٌ أقلُّ من ذلك بتلك السرعة، فهناك أمرٌ مقداريّ لا يرجع إلى السرعةِ أو امتدادِ المسافة أو المتحركِ، هو المعنيُّ بالزمان.

فإن قيل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور.

٥ قلنا: ممنوع، فإنّ المنكرين قاطعون بهذه المعاني.

الثاني: تقدُّم الأب على الابن ضروريٌّ، وليس[2] وجودَ الأب وهو ظاهر، ولا مع عدم الابن لأنه قد يكون[3] لاحقاً ولا تقدُّمَ، فلا بد من الانتهاء إلى ما يلحقه التقدّم والتأخّر[4] لذاته[5] بحيث[6] لا يصير قبلُه بَعدُ ولا بَعدُه قبلُ، وهو المراد بالزمان.

وأجيب بأن هذه الإمكاناتِ والقبليةَ اعتباراتٌ عقلية[7] تتصف بها الأعدام، فإن ١٠ ما بين اليوم وأوّلِ السنة أو الشهر متفاوت، وعدمَ الحادث متقدم.

فزعموا أن المقصود التنبيهُ، وإلا فوجود امتدادٍ يتصف بالمضيّ والاستقبال ضروريٌّ يَعترف به العامّةُ وتَقْسِمُه[8] إلى السنين والشهورِ والأيام والساعات، وإنما الخفاء في حقيقته. / [٤٧ب]

فزعم البعض أنه متجدّد معلوم يقدّر به متجدد[9] موهوم، وربما يتعاكس ١٥ بحسب علم المخاطب، كما يقال: ''حين قعد عمرو'' في جواب ''متى قام زيد؟'' وبالعكس. ولا يخفى أن[10] ليس في هذا إفادةُ تصوّرٍ.

وذهب أرسطو وأتباعه[11] إلى أنه مقدار حركة الفلك الأعظم، لأنه –لتفاوُتِه– كمٌّ،[12]

---

١ «أي إمكان قطع مسافة أقل» (ج). يعني أنه معطوف على قوله «معينة» الأولى الواقعة صفة لقوله «مسافة».
٢ أي التقدم، (ج).
٣ أي عدم الابن، (ج).
٤ م: التقدمية والتأخرية.
٥ م: بذاته.
٦ م + إنه.
٧ ج – عقلية، صح هامش.
٨ س: ونَقسِمه؛ ل: ويُقسِّمه؛ م (غ): وتقسيمه. | أي وتقسِمُه العامةُ.
٩ ج – معلوم يقدّر به متجدد، صح هامش.
١٠ ج: في أن.
١١ ل: وأشياعه؛ وفي هامش ج: وأشياعه، نخ.
١٢ يعني أنه كمٌّ، لأن فيه تفاوتا. فقدم العلة، وكذا فعل في باقي الفقرة.

Bölünemeyen parçayı gerektireceğinden peş peşe gelen anlardan oluşması imkânsız olduğu için de bitişiktir. [Zamanın parçaları aynı anda varlıkta] bulunmadığından varlıkta parçaları bir arada olmayan heyetin miktarıdır. Bu heyet harekettir. [Yine] zaman yokluğu imkânsız olduğu için -zira yokluğun sonralığı da zorunlu olarak zamanladır- dairesel hareketin miktarıdır. Doğrusal hareketin ise -geleceği üzere- bir noktada kesilmesi zorunludur. Tüm hareketler kendisiyle ölçüldüğü için de en hızlı dairesel hareket olan günlük hareketin miktarıdır. Zaten büyük olan küçük olanla çok olan az olanla ölçülür. Örneğin fersah arşınla yüzde onlarla ölçülür. Ancak küçük büyükle ölçülmez.[1]

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Bu delilin, fasit temeller üzerine kurulu olması bir yana bu delilin tamam olması ancak zamanın zâtıyla [azlık çokluk gibi] farklılığı kabul etmesine bağlıdır. [Bu da söz konusu değildir].

Sonra bu delile muhtelif yönlerden muârazada bulunulmuştur:

1. [Zaman, hareketin miktarı olsaydı sabit şeylerin zamana nispeti imkânsız olurdu. Hâlbuki] cisimle sükûnu hatta Vâcip ve soyutlar gibi değişmeyenler hareketten farksız olarak dün, bugün ve yarın da var olmakla vasıflanırlar. Bu şekilde zamanın, varlığın miktarı olmadığı da ortaya çıkar.[2] Zira değişen sabit olanla örtüşmez. Aksi de böyledir.

2. Ortada var olma manasında hareket, sabittir. Miktarı da değişmez. Başlangıçtan bitişe uzanan manasında hareket ise vehmîdir; miktarı da mevcut olamaz.

3. Arazın mahalli olmadan var olmasının imkânsızlığı bedîhîdir. Ama zaman olarak isimlendirdiğimiz şeyin feleğin hareket etmemesiyle durumu bunun aksinedir. [Zira feleğin hareketi olmaksızın da zamanın tasavvuru mümkündür]. Bu şekilde zamanın feleğin kendisi veya hareketi olmadığı ortaya çıkar.

Birinci muârazaya şöyle cevap verilmiştir: Değişmeyenin zamana nispeti ancak zamanla beraber var olma şeklindedir. Yoksa zaman içinde var olma şeklinde nispet edilmez. Değişenin değişene nispeti "zaman"dır. Sâbitin değişene nispeti "dehr"; sâbite nispeti ise "sermed"dir.

---

1 Tanımda "en büyük felek", "hareket" ve "miktar" (bitişik nicelik) şeklinde üç unsur vardır. İşte dağınık gibi duran bu cümleler zamanın tanımındaki bu unsurları açıklamaktadır.

2 Zamanın varlığın miktarı olduğu görüşü Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 140.

و–لامتناع تألّفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزأ– متصلٌ، و–لعدم استقراره– مقدارٌ لهيئةٍ غير قارة وهي الحركة، و–لامتناع[١] فنائه ضرورةَ أنّ بعديّة العدم لا تكون إلا بالزمان– مقدارٌ لحركة مستديرةٍ إذ المستقيمة يجب[٢] انقطاعها لما سيأتي،[٣] و–لتقَدُّرِ[٤] جميع الحركات به– مقدارٌ لأسرعها الذي هو ٥ الحركة اليومية إذ الأكبر يُقدَّر بالأصغر والأكثر بالأقل كالفرسخ بالذراع والمائةِ بالعشرات دون العكس.

ورُدّ[٥] بأنه مع الابتناء[٦] على الأصول الفاسدة إنما يتمّ لو كان قبولُه التفاوت لذاته.

ثم عورِض بوجوه:

الأول: أن غير المتغيّر كالجسم وسكونِه بل الواجبِ وجميع المجردات ١٠ يتصف بالكون في الأمس واليومِ والغدِ كالحركة من غير فرق، وبهذا يظهر أنه ليس مقداراً للوجود / [٤٨أ] لأن المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس.

الثاني: أن الحركة بمعنى الكون في الوسط[٧] ثابت فمقداره لا يكون متغيراً، وبمعنى الممتدّ من المبدأ إلى المنتهى وهميّ[٨] فمقداره لا يكون موجوداً.

الثالث: أن ثبوت العرَض مع عدم مَحلّه بديهيّ الاستحالةِ بخلاف ما نسمّيه ١٥ الزمانَ مع عدم[٩] حركة الفلك، وبهذا يظهر أنه ليس نفسَ الفلك ولا حركتَه.

وأجيب عن الأول بأن غير المتغيّر إنما يُنسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه، فنسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر وإلى الثابت هو السرمد.

---

١ ل: لامتناع.
٢ م: بحسب.
٣ وفي هامش ج: «لوجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين، والحركة المستقيمة هي الحركة من المركز إلى المحيط أو بالعكس.» انتهى.
٤ م: ليقدر.
٥ م + ذلك.
٦ ج س: ابتنائه.
٧ أي بين المَبدأ والمنتهى، (ج).
٨ س: وهم.
٩ س: «مع جزء عدم» بدلا من «مع عدم».

İkinci muârazaya şöyle cevap verilmiştir: Bütün parçaları varlıkta bir arada bulunmayanın [yani hareketin] varlığında iki parçasının birleşmesi zorunlu olmayıp aksine imkânsız olduğu gibi miktarı [yani zaman] da böyledir.

Üçüncü muârazaya şöyle cevap verilmiştir: Bu muâraza vehmin hükmüne bina edilmiştir.

Bu cevapların hepsi zayıftır.

[Filozofların] mütekaddimleri zamanı [kendi başına kâim olan mahalle ve harekete ihtiyaç duymayan] müstakil bir cevher olarak kabul etmiştir. Denilmiştir ki: Zamanın [varlığı] vâciptir. Çünkü zamanın [var olmadan] önce de [var olduktan] sonra da yokluğu imkânsızdır.

[Zamanın varlığının vâcip olduğu görüşü] şöyle reddedilmiştir: Bu, yokluğunun mutlak imkânsızlığını [dolayısıyla zamanın vâcip olmasını] gerektirmez. [Zira başkasıyla vâcip olması imkân-ı zâtîye aykırı değildir].

Denilmiştir ki: Zaman [müstakil bir cevherdir ve] mümkündür. Bu görüşü Platon ve takipçileri benimsemiştir. Dayandıkları şey ise cisim ve hareket olmasa da zamanın varlığının kesinliğidir. [Mümkün olması ise yokluğunun imkânsızlığının ispatlanamamış olmasındandır].

Üçüncü Mebhas: Mekân

Mekân hakkındadır. [Mekânla ilgili] muteber görüşler şöyledir: "Mekân kuşatanın iç yüzeyidir."[1] veya "Mekân cismin boyutunun nüfûz ettiği boyuttur."[2] Şöyle ki, bazı boyutlar [geometrik cisim gibi] maddîdir; cisme girer ve kendisinin benzerinin girmesini engeller. Bir de cismin içine girdiği ve bütünüyle ona temas ettiği ayrık boyut vardır ki bu kısım cismin boyutuna tam denk gelir ve onunla bir olur. Ancak bu boyut Platon'a göre kendisini dolduran bir şeyden hâlî olması imkânsız bir mevcuttur. Kelâmcılara göre ise bu boyut kendisini dolduran şeyden hâlî olması mümkün, varsayılan bir şeydir. "Vehmedilen boşlukla" kastedilen de budur. Öyle ki eğer bu boyutu dolduran bir şey bulunmazsa [bu boyut] boş olur. Burada iki makam vardır.

Birinci Makam: [Mekânın Yüzey veya Boyut Oluşu]

Mekân yüzey veya boyuttur. Yüzey olduğuna dair deliller şunlardır:

1 Bu mekân tanımı Aristo'ya aittir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 143

2 Bu mekân tanımı ise filozofların birçoğuna ve kelâmcılara aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 142-143.

وعن الثاني بأنه كما لا يجب بل يمتنع في وجود غيرِ القارّ اجتماعُ جزأين منه فكذا في وجود مقداره.

وعن الثالث بأن مبناه على حكم الوهم.

والكلُّ ضعيف.

٥ وذهب القدماء إلى أنه جوهر مستقلّ، فقيل: واجب لامتناع عدمه سابقاً ولاحقاً.[١]

وردّ بأنه لا يقتضي امتناعَ العدم مطلقاً.

وقيل: ممكن، وإليه ذهب أفلاطون وأشياعُه،[٢] وعمدتهم القطع بوجوده وإن لم يكن جسم ولا حركة.

١٠ المبحث الثالث في المكان

والمعتبر من المذاهب أنه السطح الباطن من الحاوي، أو البُعد الذي يَنفذ فيه بُعد الجسم، فإنّ / [٤٨ب] من البُعد مادّياً يحُلّ في الجسم ويمانع ما يماثله، ومفارقاً يحلّ فيه الجسمُ ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بُعد الجسم ويتّحد به، إلا أنه عند أفلاطون موجود يمتنع خلوّه عن شاغل، وعند المتكلّمين مفروض ١٥ يمكن خلوّه، وهو المعنيُّ بالفراغ المتوهَّم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خالياً. فههنا مقامان:[٣]

المقام الأول

أنّ المكان هو السطح أو البُعد. حجّة السطح وجوه:[٤]

الأول: أنه موجود يقبل التفاوتَ والإشارة والانتقال منه وإليه. والبعد الموجود ٢٠ إن قبِل الحركةَ كان له مكان وتسلسلَ، على أنّ جميع الأمكنة يفتقر إلى مكان،

١ س: أو لاحقا.
٢ ج م: أتباعه؛ وفي هامش ج: وأشياعه، نخ.
٣ م: المقامان.
٤ م (غ): وحجة السطح بوجوه.

1. Mekân [sırf yokluk değildir], [eksik, fazla, eşit gibi] farklılığı, kendisine işaret edilmeyi, bir şeyin kendisinden ve kendisine taşınmasını kabul eden bir mevcuttur. Mevcut olan boyut ise eğer hareketi kabul ediyorsa kendisinin de mekânı olmuş olur ki teselsül meydana gelir. Çünkü bütün mekânlar mekâna ihtiyaç duyar. Dolayısıyla boyut kendisi de mekân olduğundan diğer mekânlara dâhil olurken, mekânlara zarf olduğu için de mekânların dışında kalır. Eğer [boyut anlamındaki] mekân hareketi kabul etmezse cisimde hareketi kabul etmez. Zira cisimde cismin lâzımı olan boyut vardır.

2. Eğer cisim mekâna yerleşirse o vakit cismin kendi boyutunun mekânsal boyuta nüfûz etmesi gerekir. Bu durumda mekânda iki boyut bulunmuş olur. İki misil birleşmiş olur. Böylelikle mesela bu arşının [iç içe girmiş arşınlar olmasının imkânı bakımından] birliğine ve mekânla mekân tutanın eşitliğine güven ortadan kalkar.

3. Boyut ya mahalle ihtiyaç duyar. Bu durumda [maddeden] soyutlanamaz. Ya da mahalle muhtaç olmaz ki bu şekilde ise [cisimle kâim boyutta olduğu gibi maddeye] yerleşemez.

Cevap: Tüm bu deliller [ayrık ve cisimle kâim boyut şeklindeki] iki boyutun birbirinin misli olması üzerine bina edilmiştir. Bu ise men‘ edilmiştir.

Boyut olduğunun delili ise şudur: Eğer mekân yüzey olsaydı yüzey mekân tutana eşit olmazdı. Örneğin yuvarlak bir şeyi ince bir sayfa yaptığımızda yahut tam tersinde bu durum söz konusu olur.[1] Ayrıca bütün cisimleri [mekânı olma bakımından] kapsamazdı. Zira [herşeyi] kuşatan cismi kuşatan bir şey yoktur. [Yine] hükümler değişirdi. Şöyle ki, rüzgârda havada sabit duran bir kuş yüzeyler değiştirir. Dolayısıyla kuşun [hareket etmediği hâlde] hareket etmiş olması gerekir. [Yine] hareket eden Ay’ın [feleğinde onu kuşatan yüzeyin tek olması nedeniyle] yüzey değiştirmediği için sâkin olması gerekir. Zeyd’in mekânı [Zeyd ayrıldıktan sonra] havayla dolduğunda mevcuttur. Ama [mekân yüzey olsaydı] yok olması gerekirdi. Daha başka emâreler de zikredilebilir. Tüm bu emâreler burhan olarak tamam olmasalar da kuvvetli zan ifade ederler.

1 Yani inceltilmiş hâldeki cismin yüzeyi yuvarlak hâldeki yüzeyinden katbekat fazla olur.

فيكون[١] داخلاً فيها لكونه[٢] أحدها، خارجاً منها لكونه[٣] ظرفاً لها. وإن لم يقبل[٤] لم يَقبلها الجسمُ لما فيه من البعد اللازم.

الثاني: أنّ تمَكُّن[٥] الجسم حينئذٍ يستلزم نفوذَ بُعده في البعد المكانيّ فيكون فيه بُعدان ويجتمع المثلان ويرتفع الأمانُ عن وحدة هذا[٦] الذراع مثلاً وعن تساوي أصلِ المتمكّن والمكان. ٥

الثالث: أن البعد إما أن يفتقرَ إلى المحل فلا يتجرّدُ، أو يستغنيَ فلا يحلُّ.

والجواب: أن مبنى الكل على تماثل البعدين، وهو ممنوع.

حجّة البعد أنه لو كان[٧] السطحَ لم يساوِ المتمكّنَ، / [٤٩أ] كما إذا جعلنا المدوّرَ صفحةً رقيقة[٨] وبالعكس، ولم يعمَّ[٩] الأجسامَ إذ لا حاوي للمحيط، وتبدّلت الأحكامُ؛ إذ الطيرُ الساكن في الهواء الهابِّ يستبدل السطوح فيلزم تحركُه، والقمرُ المتحرك لا يستبدلها فيلزم سكونه، ومكانُ زيدٍ حين ملأه الهواءُ موجود ويلزم عدمُه،[١٠] إلى غير ذلك من الأمارات التي ربما تفيد قوةَ الظن وإن لم تتمّ[١١] برهاناً. ١٠

١ أي المكان، (ج).
٢ م: بكونه.
٣ م: بكونه.
٤ أي وإن لم يقبل الحركةَ.
٥ س: علتي.
٦ م: هذه.
٧ أي المكان، (ج).
٨ م (غ): دقيقة.
٩ م: تقم.
١٠ أي عدم المكان، (ج).
١١ م: يتم.

İkinci Makam: [Boşluk Hakkındaki Tartışmalar]

Boşluk mümkün veya imkânsızdır. Mümkün olduğuna dair deliller şunlardır:

1. Pürüzsüz bir sayfayı yine aynı şekildeki bir sayfanın üstünden birden kaldırdığımızda, ilk kaldırıldığı esnada zorunlu olarak ortada bir boşluk oluşması gerekir. Zira orta size [yani boşluğu kabul etmeyenlere] göre oraya havanın intikaliyle dolar. Bu ise [ancak] havanın kenarlardan geçmesinden sonra gerçekleşir.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Sayfanın kaldırılmasının mümkün olduğu kabul edilse dahi bu kaldırma işleminin birden yani bir anda olması men‘ edilir. Zira bu işlem zaman gerektiren bir harekettir. Eğer birden kaldırılmayla parçaların birbirinden ayrılmasının gerekmemesi için sayfanın bütün parçalarının birlikte kaldırılması kastediliyorsa bu, bir şey ifade etmemiş olur. Zira [bu, zaman gerektiren bir hareket olduğu için] kaldırma esnasında ortaya havanın girmesi mümkündür. [Dolayısıyla boşluğun oluşması da gerekmez]. Tüm bu durumlarda tartışılan kimse lüzûmun men‘i ve melzûmun imkânının men‘i arasında kalacaktır.

2. Eğer boşluk olmasaydı cismin bir mekândan diğerine taşınması imkânsız olurdu. Çünkü ikinci mekânda bulunan cisim yok olsa birinci mekânda da başka bir cisim ortaya çıksa bu sizin görüşünüze aykırıdır. [İkinci mekânda bulunan cisim] yok olmasa [iki maddî boyutun] birbiri içine girmesi veya ikinci mekânda bulunan cismin yoğunlaşması ve birinci mekânın çevresinde seyrelme (tehalhül) gerekir. Bu da ya heyûlânın sabit olmasıyla gerçekleşir ki heyûlânın varlığını ileride çürüteceğiz. Ya da boşluğun varlığıyla olur. Hâlbuki boşluğun yokluğu varsayılmıştı. [İkinci mekândaki cisim] o mekândan taşınsa ya birinci mekâna taşınır ki her taşınma diğerine bağlı olduğu için kısır döngü gerekir. Ya da başka bir mekâna taşınır ki bu durumda birbirine eklenen [taşınma kaynaklı] çarpışmalar [boşluk oluşmaması için] sonsuza kadar gider.

Şöyle cevap verilmiştir: Heyûlânın bâtıl olduğu tamam olduktan sonra [-ki bu hususta deliller tamam değildir-] [birinin intikalinin diğerine] bağlı olmasıyla, biri olmadan diğerinin imkânsızlığı kastediliyorsa [buradaki kısırdöngü (devr) devr-i mean olur. Devr-i tekaddümînin aksine devr-i meanın] imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Zira su çarkının kovalarının hareketinde olduğu gibi birlikte gerçekleşmeleri mümkündür. Eğer bağlı olmayla [sonra gelenin önce olana ihtiyacı şeklinde] öncelik sıfatıyla bağlı olma kastediliyorsa imkânsızlığın [yani devr-i tekaddümînin] gerekmesini kabul etmeyiz.

المقام الثاني

أن الخلاء ممكن أو ممتنع. حجّة الإمكان وجوه:

الأول: إذا رفعنا[١] صفحةً ملساءَ عن مثلها دفعةً لزم في أول زمانِ الارتفاع خلوُّ الوسط ضرورةَ أنه إنما يمتلئ عندكم بانتقال الهواء إليه وذلك بعد المرور بالأطراف.

ورُدّ، بعد تسليم إمكان الارتفاع، بمنع إمكانه دفعةً أي في آنٍ فإنه حركة تقتضي زماناً، وإن أريد بكونه دفعة كونُ ارتفاع الأجزاء معاً لئلا يلزم التفكك فغيرُ مفيد، لجواز أن يمرّ الهواء إلى الوسط في زمان الارتفاع، ففي الجملة الخصمُ بَينَ منع اللزوم وإمكانِ الملزوم.[٢]

الثاني: لولا الخلاء لامتنع انتقالُ الجسم من مكان إلى مكان، لأن ما في المكان الثاني إن انعدم وحدث في المكان الأول جسمٌ آخَر فخلاف مذهبكم، / [٤٩ب] وإن استقرّ مكانَه لزم التداخلُ أو تكاثفُه، وتخَلْخلَ ما حولَ المكان الأوّلِ وذلك بثبوت الهيولى وسنبطله، أو تحققَ الخلاءُ وقد فُرض عدمُه. وإن انتقل عنه فإما إلى المكان الأوّل فيلزم الدور لتوقّف كلٍّ من الانتقالين على الآخر؛ وإما إلى آخر فيتلاحق المصادماتُ[٣] لا إلى نهاية.

ورُدّ، بعد تمام بطلان الهيولى، بأنه إن أريد بالتوقف امتناعُ كلٍّ منهما[٤] بدون الآخَر فلا نسلّم استحالتَه لجواز أن يقعا معًا كما في عصامير الدُولاب، أو بصفة التقدم فلا نسلّم لزومَه.

---

١ م: فرضنا.
٢ م: اللزوم.
٣ م (غ): المتصادمات.
٤ ج س − منهما.

3. Eğer boşluk olmasaydı her yüzeyin başka bir yüzeye sonsuza kadar temas etmesi gerekirdi.

Şöyle cevap verilmiştir: [Birbirine temas etmeler] boyutta ve tartışma konusu olan boşlukla kastedilen bir şeyin doldurabileceği açıklıkta (ferâğ) değil, sırf yoklukta noktalanır.

4. Örneğin, [ters çevrildiğinde] suyun ona doğru yükseleceği şekilde içindeki havanın iyice emildiği şişe ile ağzı ve delikleri hava girmeyecek şekilde iyice bağlanmış deri bir kırbanın bir tarafını diğer tarafının üstünden kaldırdığımızda müşahede edilen durum [boşluğu gerektirir].

Şöyle cevap verilmiştir: Bunlar [şişenin ve kırbanın] içinde kalan az miktardaki havanın genleşmesiyle olabilir.

Boşluğun imkânsızlığının delili şudur: Eğer boşluk kabul edilirse imkânsızlıklar gerekli olur. Bu imkânsızlıklar şunlardır:

1. Engelin olması ve olmaması [hareket] için eşit olurdu. Şöyle ki; bir cismin bir fersahlık mesafeyi [belli bir kuvvetle] boşlukta bir saatte aldığını farz edelim. Aynı cismin dolulukta da aynı mesafeyi [aynı kuvvetle] iki saatte aldığını farz edelim. Yine aynı cismin öncekinin yarı kıvamı bir dolulukta aynı mesafede [aynı kuvvetle] hareket ettiğini farz edelim. Bu durumda [bu cisim ilk hareketiyle] aynı şekilde bir saatte alır. Zira zamanın miktarının değişmesinin engelin farklılığıyla olması zorunludur.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Hareketin kendisi zamana gereksinim duyar. Dolayısıyla [bir hareketin süresi] az yoğun bir dolulukta, boşluktaki hareket gibi hareketin kendisine karşılık gelen zamanla birlikte bir saat olur. [Bu hareketin] birincinin yarı kıvamındaki bir doluluktaki süresi ise o kıvama karşılık gelen süreyle [ve hareketin kendi süresiyle] birlikte yarım saat olur.[1]

Denirse ki: Hareket yavaşlık ve hızlılıktan ayrı olamaz. Zira hareket, sonsuza kadar bölünebilen zamanda gerçekleşir. Eğer yavaşlık ve hızlılıktan ayrı hareketin kendisi kastediliyorsa böyle bir hareket var olamaz ve bir şeyi de gerektirmez. Şayet tikel hareketler dâhilindeki hareket kastediliyorsa bu da zamanı gerektirmez. Gerektirseydi her hareketin hatta zamanın bir cüzünde gerçekleşen hareketin [dahi bu] zamanı gerektirmesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

---

1 Bu itiraz Ebü'l-Berekât'a aittir. Şöyle ki cismin hareketinin süresi sadece engellerin belirlediği bir şey değildir. Aksine hareket, hareket olması bakımından engellerden bağımsız belirli bir zamanı gerektirir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 146.

الثالث: لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقياً لسطح آخر لا إلى نهاية.

ورُدّ بأنه ينتهي إلى عدمٍ صرفٍ لا بعدٍ وفراغٍ يمكن أن يشغلَه شاغل وهو المعنيّ بالخلاء المتنازَع فيه.

الرابع: المشاهدة،[١] كما في القارورة الممصوصة جدًّا[٢] بحيث يصعد إليها الماء، والزقِّ المشدود الرأس والمسامّ بحيث لا يدخل[٣] الهواء إذا رُفع أحد جانبيه عن الآخر.

ورُدّ بجواز تخلخل[٤] ما يبقى من قليل الهواء.

حجة الامتناع: أنه لو وجد لزم محالات:

الأول: تساوِي وجودِ الـمُعاوِق وعدمِه فيما إذا فرضنا من جسم حركةً في فرسخ خلاءٍ / [٥٠أ] ولتكن[٥] ساعةً، وأخرى مثلَها في فرسخ ملاءٍ ولتكن ساعتين، وأخرى مثلها في فرسخ ملاءٍ قوامه نصف قِوام الأول، فتكون[٦] أيضاً ساعةً ضرورةَ أنّ تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوِق.

واعترض بأن الحركة تستدعي بنفسها زماناً، ففي الملاء الأرق يكون[٧] ساعةً بإزاء نفس الحركة كما في الخلاء، ونصفَ ساعة بإزاء القوام الذي هو نصف القوام الأول.

فإن قيل: الحركة لا تخلو عن سرعة وبُطءٍ لكونها في زمان ينقسم لا إلى نهاية، فإن أريد بنفس الحركة المجردةُ عنهما فلا توجد فلا تستدعي شيئاً، أو التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زماناً، وإلا اقتضاه[٨] كلُّ حركة حتى التي في جزء منه[٩] وهو محال.

---

١ ل + أن المشاهدة.
٢ ل: خلاء.
٣ ج س: لا يدخله.
٤ س: تحلل.
٥ أي الحركة، (ج).
٦ أي الحركة، (ج).
٧ أي الزمان، (ج).
٨ ل: وإن اقتضاه؛ م: إن اقتضاه. | أي الزمانَ.
٩ أي من الزمان، (ج).

Deriz ki: Zamanın sadece vehimde bölünebildiği durumlar olur. Dolayısıyla hareketin zamanın bir cüzünde olması imkânsız olur. Bu kabul edilse dahi maksat şudur: Özel bir hareketin kendisi hareket edenin ve ettireninin durumuna göre bir miktar zamana ihtiyaç duyar. Sonra bu zaman engelin durumuna göre bazen artar bazen de boşlukta olduğu gibi artmaz.

2. [Boşluk var olsaydı] cisimlerin boşlukta meydana gelmesi imkânsız olurdu. Zira yönlerin arasında daha evla olma durumu yoktur.

Şöyle reddedilmiştir: [Bir yöne] özel olmanın hâricî sebeplere dayanması mümkündür.

3. Fırlatılan bir taş engel olmadığı için göğe ulaşırdı.

Şöyle reddedilmiştir: [Gökle yer arasında sırf boşluğun olmaması] boşluğun mutlak olarak olmamasını gerektirmez.

4. Hacâmat şişesindeki etin yükselmesi, borudaki suyun yükselmesi, ağzı bağlı bardağın deliğinden suyun akmaması ve ağzında tıpa bulunan şişenin tıpa içeri sokulursa dışarı doğru, dışarı çıkarılırsa içeri doğru kırılması gibi müşahede edilen şeyler olmazdı.

Şöyle cevap verilmiştir: Bunların başka sebepler nedeniyle olması mümkündür.

ÜÇÜNCÜ FASIL: NİTELİK

Nitelik hakkındadır. Nitelik zâtıyla bölünmeyi ve nispeti [yani tasavvurunun başkasının tasavvuruna bağlı olmasını] gerektirmeyen bir arazdır. [Birlik ve noktayı araz kabul edenlerce] birlik ve noktanın niteliğin tarifine girmemesi için tarife "bölünmemeyi zâtıyla gerektirmeme" kaydı da eklenir.

Tümevarım yoluyla niteliğin kısımları dört kısımla sınırlıdır. [Bunlar duyu konusu nitelikler, nefsanî nitelikler, niceliklere has nitelikler ve istidâtlardır.]

قلنا: قد لا ينقسم[1] الزمان إلا وهماً فتستحيل الحركة في جزء منه، ولو سُلّم فالمقصود أنّ نفس الحركة المخصوصة[2] تستدعي قدراً من الزمان بحسب حال المحرِّك والمتحرك.[3] ثم قد يزداد[4] بحسب حال المعاوِق وقد لا يزداد[5] كما في الخلاء.

الثاني: امتناع حصول الأجسام فيه إذ لا أولوية لبعض الجوانب.

٥ ورُدّ بجواز استناد الاختصاص إلى أسباب خارجة.

الثالث: وصولُ الحجر المرميّ / [٥٠ب] إلى السماء لعدم المعاوق.

ورُدّ بأنه لا يقتضي عدمَه[6] مطلقاً.

الرابع: انتفاء ما يشاهد[7] من ارتفاعِ اللحم في المحجمة والماءِ في الأُنبوبة، وعدمِ نزول الماء من ثقبة الكوز المشدود الرأس، وانكسارِ القارورة التي في

١٠ رأسها خشبة إلى خارج إن أُدخِلت وإلى داخل إن أُخرِجت.

ورُدّ بجواز أن يكون لأسبابٍ أخر.

الفصل الثالث في الكيف

وهو عَرَض لا يقتضي لذاته قسمةً أو نسبةً، وقد يزاد: أو لاقسمةً، احترازاً عن الوحدة والنقطة.[8]

١٥ وتنحصر بالاستقراء في أربعة أقسام.[9]

---

١ ج: «فلا ينقسم» بدلا من «قد لا ينقسم».
٢ وفي هامش ج: أي الحركة في الخلاء والحركة في الملاء.
٣ ل: أو المتحرك. | أي بحسب قوته وضعفه.
٤ ل م: يزاد. | أي القدر، (ج).
٥ ل م: يزاد.
٦ أي عدم الخلاء، (ج).
٧ ج: ما نشاهد.
٨ أي إذا جعلتا من العرض. وللتفصيل في تعريف الكيفية راجع الشرح، ١٤٧/١-١٤٨.
٩ وهي: (١) الكيفيات المحسوسة، (٢) الكيفيات النفسانية، (٣) الكيفيات المختصة بالكميات، (٤) الكيفيات الاستعدادية.

Birinci Kısım: Duyu Konusu Nitelikler

Duyu konusu niteliklerin türleri vardır.

Birinci Tür: Dokunulur Nitelikler

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

5 **Birinci Mebhas: [Temel Dokunulur Nitelikler]**

Dokunulur niteliklerin ana kısımlarının sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu nitelikler varlık ve mahiyet bakımından tarif edilmeye ihtiyaç duymazlar. Ancak bazı özelliklerine dikkat çekilir. [Örneğin] şöyle denir: "Sıcaklık benzer şeyleri bir araya 10 getirme farklı şeyleri birbirinden ayırma özelliğine sahip bir niteliktir. Soğukluk ise bunun aksidir. Yaşlık ayrılma ve yapışmanın veya şekilleri kabul etmenin kolaylığını gerektiren bir niteliktir. Kuruluk ise bunun aksidir." Tahkîki ise şöyledir: Sıcaklıkta yükseltme özelliği vardır. Daha latif olan yükselmeyi daha fazla kabul eder. Bu özellik, basit unsurlarının kaynaşması 15 çok güçlü olmayan bileşiklerde, farklı parçalarının birbirinden ayrılması sonucunu doğurur. Bu durumu benzer şeylerin birleşmesi takip eder. Parçalarının kaynaşması güçlü olan bileşiklerde ise sıcaklık, altında olduğu gibi dairesel hareket, nişadırda olduğu gibi tamamen yükselme, bakırda olduğu gibi akıcılık, demirde olduğu gibi yumuşama veya talkta (bir çeşit 20 maden) olduğu gibi sadece ısınma etkisi gösterir. Bu durum sıcaklığı kabul eden şeylerin farklılığıyla ilgilidir.

Bazen ilaçlar ve gıdalar gibi bedene ulaşma şartıyla yahut semavî cirimler gibi bedene ulaşma şartı olmaksızın sıcaklık ortaya çıkaran şeylere de sıcak denir.

25 Hayatın devamını sağlayan garîzî sıcaklığa[1] gelince denilmiştir ki: Bu sıcaklık ateşten kaynaklanır. Göksel kaynaklı[2] olduğu da söylenmiştir.

Denilmiştir ki: Garîzî sıcaklık sonuçları farklı olduğu için bu ikisinden de hakikati bakımından farklıdır. Hatta garîzî sıcaklık [bünyenin dengesini bozmaması için] diğer sıcaklıkları uzaklaştırır.

---

1 Garîzî sıcaklık canlıların bedenlerinde bulunan doğal sıcaklığı ifade eder.

2 Göksel kaynaklı olduğu Aristo'nun görüşüdür. Ateş kaynaklı olduğu görüşü ise Râzî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 150.

القسم الأول: الكيفيات[١] المحسوسة (١٠)

وهي أنواع:[٢]

النوع الأول: الملموسات

وفيه {مبحثان}:[٣]

المبحث الأول

أطبقوا على أنّ أصولَها الحرارةُ والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهي غنية عن البيان هليّةً ومائيةً[٤] (١١) إلا أنه قد يُنبَّه على بعض الخواص فيقال: الحرارة كيفية من شأنها جمعُ المتشاكلات وتفريق المختلفات، والبرودة بالعكس، والرطوبة كيفية[٥] تقتضي سهولةَ الاِلْتصاق والانفصال أو سهولةَ قبول الأشكال، واليبوسة بالعكس. والتحقيق أن في الحرارة تصعيداً والألطفُ / [٥١أ] أقبلُ لذلك، فتُحدِث[٦] في المركّب الذي لم يشتدّ اِلْتحامُ بسائطِه تفريقَ الأجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات، وفي الذي[٧] اشتدّ حركةً دوريةً كما في الذهب، أو تصعيداً بالكلية كما في[٨] النَوْشَادُر،[٩] أو سيلاناً كما في الرَصاص، أو تليناً كما في الحديد، أو مجرد سخونة كما في الطَلْق،[١٠] بحسب اختلاف القوابل.

وقد يقال الحارّ لما يُحدث حرارةً إما بشرط ملاقاة[١١] البدن كالأغذية والأدوية، أو لا كالسمويات.[١٢]

وأما الحرارة الغريزية التي بها قوامُ الحياة فقيل: نارية، وقيل: سماوية.

وقيل: مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الآثار، حتى أنها تدفع الحرارةَ الغريبةَ.

---

١ ج: في الكيفيات.
٢ خمسة: (١) الملموسات، (٢) المبصرات، (٣) المسموعات، (٤) المذوقات، (٥) المشمومات.
٣ وفي جميع النسخ: «مباحث»، إلا أن في هامش س: «مبحثان، ظ» (يعني الظاهر)، رجحناه لأن في النوع مبحثين فقط.
٤ م (غ): «لمية و ماهية» بدلا من «هليّة ومائية».
٥ ل – كيفية، م: بكيفية.
٦ ل م: يحدث. | أي الحرارة، (ج).
٧ أي وتحدث في الذي، (ج).
٨ ج – الذهب أو تصعيدا بالكلية كما في، صح هامش.
٩ الضبط من ج، وفي المعاجيم الحديثة ضبط: نُوشادِر؛ وفي بعضِ النسخ: النشادر.
١٠ ل م (غ) – أو تليينا كما في الحديد أو مجرد سخونة كما في الطَلْق.
١١ س: ملاقاته.
١٢ ل م: كالمشمومات. | أي كالأجرام السماوية النيّرة التي تفيض منها الحرارة. راجع الشرح، ١٤٩/١.

Şöyle cevap verilmiştir: Bu sonuçların ârızî durumlara dayanması mümkündür.

[Yaşlıkta] yapışıklığa itibar edilmesine itiraz edilmiştir. Zira bu durum balın, sudan daha yaş olmasını gerektirir.

Bu itiraz, yapışıklıkla kastın kolayca yapışma hatta kolayca ayrılmayla birlikte kolayca yapışma olduğu söylenerek reddedilmiştir.

[Yaşlıkta] şekil almanın kolaylığının kastedilmesine de itiraz edilmiştir. Zira bu, ateşin yaş ve yumuşaklığın yaşlık olmasını gerektirir.

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Basit ateşte [yani havanın karışmadığı sırf ateşte] şekil almanın kolay olduğu men' edilir. Ayrıca yumuşaklık parçalarının ayrılması zor olmakla birlikte kendine parmağın batırılabilmesini gerektiren bir niteliktir. Yumuşaklık ve sertliğin dokunulur niteliklerden mi, yoksa istidâtlardan mı olduğu hakkında tereddüt vardır.

Islaklık (belle), kurumuşluk (cefâf), yapışkanlık (luzûcet), çıtırlık (haşâşe), şeffaflık (letâfet) ve yoğunluk (kesâfet) gibi şeyler ise [dokunulur şeylerin] dört [ana] kısmına nispet edilirler. Pürüzsüzlüğün ve pürüzlülüğün (huşûnet) nitelik kategorisinden olup olmadığı ise ihtilaflıdır. [Zira cumhur bu ikisini dokunulur niteliklerden kabul ederken Râzî konum (vaz') kategorisinden olduklarını söylemiştir].

İkinci Mebhas: [İtimâd[1]]

İtimâdı direncin düşünülen ilkesi olarak değil de hareketin herhangi bir yöne olmasını engellediği için duyu organlarının konusu olan direncin kendisi olarak kabul edenlerce itimâd, dokunulur şeylerden birisidir.

İtimâd yönler nazara alınarak altı tür kabul edilebilir. Ancak doğal itimâd sadece alta ve üste doğru olur. Çünkü bu iki yön hakikidir. Diğer yönler ise değişen göreli cihetlerdir. Dolayısıyla bu yönler itimâdın türleri olamazlar. Ayrıca yönlerin altıyla sınırlandırılması örfîdir; hakiki değildir. Zira yönler cismin parçaları gibi çok fazladır. Yahut [cevher-i ferdi kabul etmeyenlerce] cismin sonsuz bölünmesi gibi yönlerde sonsuzdur.

İtimâdın doğal olanı ağırlıktır. Ağırlık öyle bir niteliktir ki cismin [ağırlık] merkezinin âlemin merkeziyle örtüşeceği şekilde bir hareketi gerektirir. Ya da merkezle çevre arasındaki mesafenin çoğunluğunda merkeze ulaşmayacak şekilde merkez yönüne hareketi gerektirir. Hafiflik ise ağırlığın aksidir.

1 İtimâd "cismin cihetlerden birine yönelmesini engelleyen direncin kendisi" veya "direnci gerektiren şey" şeklinde iki şekilde anlaşılmıştır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 151.

ورُدّ بجواز استناد ذلك إلى العوارض.

وأورِدَ على اعتبار الالتصاق أنه[1] يوجب كونَ العسل أرطبَ من الماء.

فدُفِع بأنّ المراد سهولة الالتصاق بل مع سهولة الانفصال.

وعلى[2] اعتبار سهولة التشكّل أنه يوجب رطوبةَ النار وكونَ اللِين هى الرطوبةَ.

٥ وأجيب بمنع سهولة التشكل في النار البسيطة، وبأن اللِين كيفية تقتضي قبولَ الغمز إلى الباطن مع عسر تفرّق الأجزاء. وفي كون اللين والصلابة من الملموسات أو الاستعدادات تردّدٌ.

وأما / [٥١ب] مثل البِلَّة والجَفَاف واللُزوجة والهَشاشة واللطافة والكثافة فمنتسبة إلى الأربع. وفي كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف.

١٠ **المبحث الثاني**

من الملموسات الاعتماد –فيمن يجعله[3] نفسَ المدافعة المحسوسة لما[4] يمنع الحركةَ إلى جهةٍ ما، لا مبدأَها[5] المعقولَ.[6]

وقد يُجعل أنواعه ستة بحسب الجهات، إلا أن الطبيعي منها إنما يكون إلى فوقُ أو تحتُ لما أنهما الجهتان الحقيقيتان، والبواقي إضافية تتبدل فلا تكون ١٥ أنواعاً، على أن الحصر في الست عرفيّ لا حقيقيّ، إذ الجهات متكثرة جدًّا كأجزاء الجسم، أو غير منحصرة أصلا كانقساماته.[7]

فالطبيعيّ من الاعتماد: الثِقَلُ، وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزُه على مركز العالم، أو إلى صوب المركز في أكثر المسافة بينه وبين المحيط من غير أن يَبلغَه. والخِفَّة، وهي بالعكس.

---

١ ل: فإنه.
٢ أي وأورِد على. (ج).
٣ أي إذا جُعِل.
٤ متعلق بقوله «المدافعة»، (ج).
٥ معطوف على قوله «نفسَ المدافعة» (ج).
٦ ل: العقول؛ م (غ) – المعقول.
٧ ل: كانقسامه.

Ağırlık ve hafiflik -denildiği üzere[1]- yaşlığa ve kuruluğa veya cismin parçalarının azlık ve çokluğuna indirgenemez. Zira bir tulum, civayla doldurulduğunda suyla doldurulduğundan katbekat fazla ağırlıkta civa alır. Hâlbuki parçaları eşit olmakla birlikte su civadan yaşlık bakımından daha fazladır. Diğer türlü su parçaları arasında boşluklarda oluşan açıklıklar olurdu ve suyun parçalarına nispetle açıklıkların miktarı, civanın ağırlığının suyun ağırlığından fazlalığı nispetinde olurdu.

Kâdî Bâkıllânî itimâdların çokluğunu kabul etmemiştir. Hatta cisimde sadece bir niteliğin olduğunu iddia etmiştir. O'na göre bu nitelik aşağıya nispetle ağırlık, yukarıya nispetle de hafiflik olarak isimlendirilir. Bazıları ise itimâdların [birden fazla olduğunu ve birbirine] zıt olduklarını iddia etmiştir. Çünkü örneğin, [aynı anda] hem yukarı hem aşağıya doğru çekilen bir taşta, sağa ve sola çekilen ipte [bu zıt itimâdlar] birleşir.

İşin hakikatine gelince iki doğal itimâd birbirine zıttır. Yukarıya kaldırılan taşta olduğu gibi doğal ve doğal olmayan itimâdlar arasında zıtlık yoktur. Doğal olmayan itimâdlara gelince denilmiştir ki: Birbirinden farklı olan doğal olmayan itimâdlar birbirine zıttır. Zira bu şekildeki itimâd hareketin yakın ilkesidir. Dolayısıyla iki farklı itimâd birleşse bizzât iki cihete doğru iki hareketin birleşmesi gerekir ki bu, imkânsızdır.

Şöyle cevap verilmiştir: Yakın ilke tam illet değildir. Nasıl olacak ki! İki ayrı yöne çekilen bir ipte iki itimâd birleşmiştir.

Şöyle denebilir: Bu durumda direnç yoktur; [bu şekildeki ip] hareket etmeyen sakin gibidir.

Mu'tezile doğal itimâdı "lâzım itimâd" doğal olmayan itimâdı da "mücteleb itimâd" olarak isimlendirmiştir. Fakat onlar havadaki yükselme itimâdının lazım mı, mücteleb mi olduğu hakkında ve lâzım itimâd mücteleb itimâd gibi devam eder mi, etmez mi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ayrıca onlar itimâddan hareket ve sükûn meydana gelir mi meselesinde de ihtilaf etmiştir. [Bazılarınca] denilmiştir ki: İtimâddan hareket ve sükûn meydana gelmez. [Bazılarınca da] denilmiştir ki: İtimâddan hareket, sükûn ve başka şeyler meydana gelir. Meydana gelen şeylerden bir kısmı bir şartla veya şartsız itimâdın zâtından kaynaklanırken bir kısmı da zâtından kaynaklanmaz.

---

1 Cübbâî'ye göre ağırlığın sebebi yaşlık hafifliğin sebebi kuruluktur. Ebû İshâk İsferâyînî'ye göre cismin ağırlığının sebebi cüzlerinin çokluğu hafifliğin sebebi cüzlerinin azlığıdır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 153.

وليسا[١] راجعَين إلى الرطوبة واليبوسة، أو إلى كثرة أجزاء الجسم وقلّتِها على ما قيل لأنّ الزقَّ يسع من الزئبقِ أضعافَ ما يسع من الماء مع زيادته[٢] في الرطوبة وتساويهما في الأجزاء، وإلا[٣] لكان في الماء فُرَجُ خلاءٍ نسبتها إلى الأجزاء نسبة / [٥٢أ] وزن الزئبق إلى وزن الماء.

٥ ومنَع القاضي تعدّدَ الاعتمادات حتى زعم أنّ في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة إلى السفل ثقلاً وإلى العلو خفة، وبعضُهم[٤] تَضادَّها لِما أنها تجتمع كما في الحجر المتجاذَبِ علواً وسفلاً والحبلِ المتجاذب يميناً وشمالاً.

والحق أن الطبيعِيَّين[٥] متضادان وأن لا تضادَّ بين الطبيعي وغيره كما في الحجر الذي يُرفع. وأما غير الطبيعي فقيل: المختلفان منه متضادان، لما أنه المبدأ ١٠ القريب للحركة،[٦] فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماعُ الحركتين بالذات إلى جهتين، وهو محال.

ورُدّ بأنه[٧] ليس تمامَ العلة، كيف وقد اجتمعا في الحبل المتجاذَبِ إلى الجانبين.

وقد يقال: لا مدافعة، وإنما هو[٨] كالساكن الذي يمتنع عن التحرك.[٩]

١٥ والمعتزلة يسمّون الطبيعيّ من الاعتماد لازماً وغيرَه مجتلَباً، ولهم اختلاف في أنّ الاعتماد الصاعد للهواء لازم أو مجتلَب، وفي أنّ اللازم هل هو باقٍ أم لا، كالمجتلب، وفي أنه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون، فقيل: لا، وقيل: يتولد منه أشياءُ من الحركات والسكنات وغيرِهما بعضُها لذاته بشرط أو غيرِ شرط، وبعضها لا لذاته.

١ أي الثقل والخفة.
٢ أي زيادة الماء، (ج).
٣ أي لو لم يكونا متساويين في الأجزاء، (ج).
٤ أي ومنع بعضُهم.
٥ ل: الطبيعتين. | أي الاعتمادين الطبيعيين.
٦ ج س: لما أن القريب مبدأ للحركة. | وفي هامش ج: أي لأن الاعتماد مبدأ قريب للحركة.
٧ أي الاعتماد، (ج).
٨ أي الحبل، (ج).
٩ س: الحركة.

Filozoflar ise itimâda "meyil" ismini verirler. Meyli de doğal, zorlamalı ve nefsânî kısımlarına ayırırlar. Zira meylin kaynağı eğer dışarıdansa bu meyil zorlamalıdır. Dışarıdan değilse bu durumda, şuurla birlikte ise nefsânî, değilse doğal meyildir. Bazıları şuurla olana "irâdî meyil" ismini has kılmış nefsânî meyli ise bitkilerdeki büyümeye ve filiz çıkarmaya meyli de kapsadığı için daha genel kabul etmiştir.

Filozofların meylin direncin kendisi mi, yoksa ilkesi mi olduğu hakkındaki tereddütlerine ise şu sözleri delâlet eder:[1] Doğal meyil cisim mekânındayken bulunmaz. Bulunsaydı cismin mekânına değil mekânından ayrılmaya meyli olurdu. Yine doğal meyil zorlamalı meyille farklı yönlere doğru olduklarında birleşemez. Zira bir yönden ayrılırken o yöne doğru dirençte bulunmak imkânsızdır. Ancak aşağı doğru atılan taş örneğinde olduğu gibi cihetleri aynı ise doğal ve zorlamalı meyil birleşebilir. Bunun içindir ki aşağı atılan taşın hareketi daha hızlıdır. Yukarı doğru fırlatılan taştaki yükselme hareketi ise başta şiddetli olup sona yaklaşınca zayıflar. Aşağı düşerkenki hareketi ise bunun aksinedir. Zira zorlamalı meylin ona temas eden sürtünmeyle gücü azaldıkça doğal meylin kuvveti artar. Sonunda da zorlamalı meyle galip gelir ve atılan taş geri döner. Eğer büyüklük ve küçüklükleri farklı olan iki taşın, aynı oranda bir kuvvetle fırlatıldıklarında hareketleri değişiklik gösteriyorsa bu ancak doğal meyilden ibaret olan mukâvemet göstermenin büyük cisimde daha fazla olmasındandır.

İkinci Tür: Görülenler

Görülenler renkler ve ışıklar gibi niteliklerdir. Işıklar ve renkler vasıtasıyla kendileri dışındaki nitelikler hatta nitelik olmayan konumlar, miktarlar ve onlara bitişen şeyler de görülebilir. Bu konuda beş mebhas vardır.

Birinci Mebhas: [Siyah ve Beyazın Rengin İki Tarafı Oluşu]

Rengin beyaz ve siyah olmak üzere birbirine zıt iki ucu vardır. Bu iki rengin arasında da ara renkler bulunur. Bu ara renkler birbirinden farklı türlerdir. Hatta bu renkler -eğer zıtlıkta [siyah-beyaz gibi] aşırı farklılık şart koşulmazsa- birbirine zıt türlerdir.

1 Yani filozofların burada dile getirdikleri görüşlerden bazısı meylin direnç olduğunu düşündürürken bazısı da direncin ilkesi olduğunu akla getirmektedir.

والفلاسفة يسمّونه المَيْلَ ويجعلونه طبيعياً وقسرياً ونفسانياً، / [٥٢ب] لأنّ مَبدأه إن كان من خارج فقسريٌّ وإلا فإن كان مع شعور فنفسانيّ وإلا فطبيعي. وبعضهم يَخص الشعورَ بالإرادي ويَجعل النفسانيّ أعمَّ منه لتناوله ميل[١] النبات إلى التبرّز والتزيّد.

٥ ويدلّ على تردّدهم في أن الميل نفس المدافعة أو مَبدأها ما قالوا: إنّ الطبيعي لا يوجَد عند كون الجسم في حيّزه وإلا لكان مائلاً عنه لا إليه، وإنّه لا يجامع القسريَّ عند اختلاف الجهة لامتناع المدافعة إلى جهةٍ مع التنحّي عنها، ويجامعه[٢] عند اتحادها كما في الحجر المدفوع إلى أسفل ولذا كانت حركته أسرعَ، وإنّ الحركة الصاعدةَ للحجر المرميّ إلى فوقُ تشتدّ ابتداءً وتضعف عند القرب من ١٠ النهاية، والهابطةَ بالعكس لأن الميل القسري كلّما[٣] ازداد ضعفاً بمصاكّات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوةً حتى غلب القسريَّ فرجع المرميُّ، وإنَّ تفاوتَ حركتي[٤] الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس إلا لكون[٥] المقاوم الذي هو الميل الطبيعي في الكبير أكثرَ.

النوع[٦] الثاني: المبصَرات

١٥ كالألوان[٧] والأضواء، وقد يُبصَر بتوسطها غيرُها[٨] بل غيرُ الكيفيات من الأوضاع والمقادير / [٥٣أ] وما يتصل بها. وههنا مباحث:

المبحث الأول

لِلَّوْنِ طرفان هما[٩] البياضُ والسوادُ المتضادّان، وبينهما وسائط، وهي أنواع متباينة بل متضادّة إن لم تُشترط غايةُ الخلاف.

---

١ ج – ميل، صح هامش.
٢ م: ويجامع.
٣ ج: كما.
٤ م: حركة.
٥ ل: الكون.
٦ ج – النوع، صح هامش.
٧ ل – كالألوان.
٨ م (غ): بتوسطهما غيرهما. | أي وقد يبصر بتوسط المبصراتِ غيرُ المبصرات من الكيفيات المحسوسة. قارن ما في الشرح، ١/١٥٥.
٩ ل – هما.

Tahkîk şudur: Renk için örneğin beyaz tür değildir. Aksine beyaz mefhumunun içindeki karın beyazı, fildişinin beyazı vb. beyazların hepsi türdür. Diğer renkler de böyledir. Hatta renk dereceli anlamdaşlıkla fertlerine söylenir. O kadar ki dokunulur şeylerden bir tür de [ateşin sıcaklığı gibi] özel bir sıcaklıktır. Aynı şekilde görülür şeylerden bir tür de [mum ışığı gibi] özel bir ışıktır. Yoksa mutlak sıcaklık ve mutlak ışık tür değildir. Evet, bazen bir bütünün içerisinde, özel ilişenleri olan türlerden bütünler olabilir ve renklerde olduğu gibi bu türlerin hepsinin bazen özel bir ismi olurken bazen de ışık türlerinde olduğu gibi özel bir ismi olmayabilir.

Bunun bina edildiği şey mahiyette ve mahiyetin zâtîlerinde farklılığın imkânsız olmasıdır. Çünkü farklılığın gerçekleştiği şey eğer mahiyete dâhil değilse zaten dediğimizdir. Şayet dâhilse bu durumda [kuvvetli ile zayıf arasında mahiyette] ortaklıktan bahsedilemez.

Buna ilişenle (ârız) [yani sadece mahiyetin zâtîlerinde değil ilişenlerinde de dereceli anlamdaşlığın olmayacağıyla] nakz yöneltilmiştir.

Bu nakza şöyle cevap verilmiştir: [Farklılık] ilişenin mahiyetine dâhil olmasa da en şiddetli ferdin mahiyetine dâhil olur. Bu cevap tartışmaya açıktır.

Özetle farklılığın kendisiyle gerçekleştiği şeyin farklılığın olduğu şeye dâhil olmaması ya o şeyin farklılığı menetmesi sebebiyledir ki bu şekilde nakz tamam olmuş olur. Ya da men etmemesiyledir ki bu şekilde ise [mahiyet ve zâtîlerinde farklılığın imkânsızlığı şeklindeki] delil tamam olmaz. İşte bu noktadan hareketle bazıları dereceli anlamdaşlığın ve iştidâdın [yani fertlerinin bir kısmının diğerlerine göre daha güçlü veya zayıf olmasının] yokluğuna varmıştır. Bazıları ise dereceli anlamdaşlığın mahiyette ve zâtîlerinde de varlığını kabul etmişlerdir. Hatta uzun çizgideki çizgi olma mahiyetinin daha tamam, kısa çizgide çizgi olma mahiyetinin daha eksik olduğunu kabul etmişlerdir.

İkinci Mebhas: [Rengin Hakikatinin Olmadığı İddiası]

Bazılarının iddiasına göre, rengin hakikati yoktur. Sadece ışığın kar, köpük, ezilmiş cam ve billur parçaları gibi şeffaf cisimlere karışmasıyla beyaz;

والتحقيق أن النوع ليس هو البياضَ مثلاً بل البياضاتُ التي تحته،[1] مثلَ بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك،[2] وكذا سائرُ الألوان بل جميعُ المقولات بالتشكيك،[3] حتى أن النوع من الملموسات هي الحرارةُ المخصوصة، ومن المبصرات الضوءُ المخصوص، لا مطلقُ الحرارة أو[4] الضوءِ. نَعم قد يكون لجملةٍ جملةٍ من الأنواع عارضٌ خاصٌّ له اسم خاصٌّ كما في الألوان،[5] وقد لا يكون، كما في الأضواء.(١٢)

ومبنى ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها، لأن ما به التفاوتُ إن لم يدخل فيها[6] فذاك، وإلا فلا اشتراك.

ونوقِض بالعارض.[7]

وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه[8] فقد دخل[9] في ماهية المعروض الأشدّ، وفيه نظر.

وبالجملة فعدم دخول ما به التفاوتُ فيما فيه التفاوتُ إما أن يمنع التفاوتَ فيتمّ النقض، أَوْ لا[10] فلا يتمّ الدليل. ومن ههنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك والاشتدادِ، وبعضهم إلى إثباته في الماهية وذاتياتِها حتى جَعلَ الماهيةَ الخطّية في الخطّ الأطولِ أكملَ / [٥٢ب] وفي الأقصر أنقصَ.

المبحث الثاني[11]

من الناس من زعم أنه لا حقيقة للّون وإنما يُتخيّل البياضُ من مخالطة الضوء للأجسام الشفافةِ[12] كما في الزَبَد والثلجِ[13] ومَسْحُوقِ[14] البِلَّور والزجاجِ،

١ أي تحت البياض، (ج، س).
٢ مما لا يتفاوت فيه الأفراد.
٣ أي جميع ما يتفاوت فيه الأفراد شدةً وضعفًا.
٤ م: و.
٥ مثل بياض الثلج وبياض العاج، فإن هذه الجملة من جملةِ أنواع اللونِ تختص بعارضٍ خاصٍّ له اسم خاص هو البياض. ومنه يتوهم نوعيته وليس كذالك، وليس جنسا أيضا، بل هو عارض، لأنه مقول على أفراده بالتشكيك، أي لوقوع التفاوت بين الأفراد، والحال أن التفاوة في الماهية وذاتياتها ممتنعة، كما سيبين بعد قليل. راجع الشرح، ١٥٥/١.
٦ أي في الماهية، لكونه عارضا.
٧ أي أنه «لو صح هذا لزم أن لا يكون العارض أيضا مقولا بالتشكيك.» الشرح، ١٥٥/١.
٨ أي في مفهوم العارض.
٩ ج: «فيدخل» بدلا من «فقد دخل».
١٠ ج: وإلا.
١١ ج س – المبحث الثاني، صح هامش ج س.
١٢ وفي هامش ج: الجسم الشفاف هو الذي يخلو عن جميع الألوان.
١٣ ل م: «الثلج والزبد» بدلا من «الزبد والثلج».
١٤ ج – والثلج ومسحوق، صح هامش.

ışığın cisme nüfûz edememesiyle de siyah hayal edilir. Onun içindir ki ıslak elbisede görüldüğü gibi hava çıkıp ışığın nüfûz edememesiyle suya siyahlık nispet edilir. Diğer renkler ise bu iki durumdaki farklılıklarla gerçekleşir.

İşin gerçeğine gelince İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere yukarıda ifade edilen sebepler renklerin oluşmasının bir kısım sebepleridir. İbn Sînâ şöyle demiştir: "Bu şekilde beyazın oluşacağından şüphe etmeyiz. Fakat biz bu şeklin dışında da beyazın oluşabileceğini iddia ediyoruz. Örneğin haşlanmış yumurta, bakire sütü denen ilaç ve kireç böyledir." Bazıları ise sadece beyazın olmadığını söylemekle yetinmişlerdir. Zira beyaz çıkabilir ve yerine diğer renkleri kabul edebilir. Hâlbuki siyah bunun aksinedir. Bu görüşün zayıflığı açıktır.

[Renkleri hakiki nitelikler olarak kabul edenler temel renklerin hangileri olduğunda ihtilaf etmiştir]. Temel renklerin beyaz ve siyah olduğu söylenmiştir. Beyaz, siyah, kırmızı, sarı ve yeşil olduğu diğer renklerin ise bileşimle oluştuğu da söylenmiştir. Bu hususta dayanılan esas, bazı durumlarda bu sonuçların görülmesidir. Açıktır ki bu, tümel bir hüküm ifade etmez.

Üçüncü Mebhas: [Işık]

Işık eğer mahallin zâtından kaynaklanıyorsa zâtîdir. Örneğin güneş ışığı böyledir ve bu ışık "ziya" olarak isimlendirilir. Eğer ışık mahallin zâtından kaynaklanmıyorsa arazîdir. Örneğin ay ışığı böyledir ve "nûr" olarak isimlendirilir. Arazî ışık Güneş'in karşısında duran şeylerin ışığı gibi eğer doğrudan ışık kaynağından meydana geliyorsa birincil ışıktır. Değilse ikincil ve üçüncül ışık diye devam eder. Örneğin yeryüzünün güneşin doğmasından evvelki ışığı [ki ikincil ışıktır] ve evin odalarının ışığı [ki üçüncül ışıktır] böyledir. Bu şekildeki ışımalar yok oluncaya kadar devam eder ki bu yok olma "karanlık"tır. Karanlık ışıma melekesinin yokluğudur. Yoksa karanlık vücûdî bir nitelik değildir. Vücûdî bir nitelik olsaydı mağarada oturanın dışarıda duranı görmesine -tam tersinde olduğu gibi- engel olurdu. Zira engelin göreni veya görüleni kuşatması arasında fark olmadığı kesindir. Aynı zamanda karanlık "O karanlıkları ve aydınlığı yarattı."[1] âyetinden öğrenilen yaratılmışlığa aykırı olacağı için sırf yokluk da değildir.

1 En'âm, 7/1.

والسوادُ من عدم غور[١] الضوء في الجسم ولهذا[٢] يُنسب إلى الماء حيث يُخرِج الهواءَ فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يُشاهَد في الثوب المبلول، والبواقي من اختلافٍ في[٣] الأمرين.

والحق أن هذا بعض أسباب الحصول، على ما قال ابن سينا: لا شكّ[٤] في حدوث البياض بما ذكر، لكنّا ندّعي حدوثَه بغيره كما في البَيض المسلوق ولبنِ العذراء والجصِّ. واقتصر بعضُهم على نفي البياض، لما أنه ينسلخ ويَقبلُ محلُّه الألوانَ، بخلاف السواد، وضعفه ظاهر.

وقيل: الأصل هو البياض والسواد، وقيل: والحمرة[٥] والصفرة والخضرة أيضاً، والبواقي بالتركيب، تعويلاً على مشاهدة ذلك في بعض الصور، ولا يخفى أنها لا تفيد الحكم الكليَّ.

المبحث الثالث

الضوء ذاتيّ إن كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياءً،[٦] وإلا فعرضيٌّ كما للقمر ويسمّى نوراً، وهو[٧] إن حصل من المضيء لذاته فأوّلٌ كضوء ما يقابل الشمسَ،[٨] وإلا فثانٍ وثالثٌ وهلمّ جرًّا، كضوءِ وجه الأرض قبل الطلوع وضوءِ داخل البيت / [٥٤أ] من الدار وهكذا إلى أن ينعدم، وهو الظلمة، فهي عدم ملكةٍ[٩] له لا كيفيةٌ وجودية، وإلا لكان مانعاً للجالس في الغار من إبصار الخارج كالعكس، للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ما يحيط بالرائي أو بالمرئيّ، وليست عدماً صرفاً لتنافي[١٠] المجعولية المستفادةِ من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام، ١/٦].

١ ج: غؤر، ل: غوور.
٢ س: ولذا.
٣ م – في.
٤ م: لا نشك.
٥ ج: الحمرة.
٦ س – ويسمى ضياء، صح هامش.
٧ أي العرضي، (ج).
٨ ج: للشمس.
٩ ل: وملكة.
١٠ س: لينافي.

[Filozofların] havada görülen aydınlatıcı şey sırf hava mı, yoksa havaya karışan [duman ve buhardan] parçalar mı olduğu hakkında tereddütleri vardır.

Gölge ise aydınlatıcı şeyin karşısındaki havada meydana gelen [ışık]tır. Bu aydınlatıcı şey güneş ve ateş gibi zâtıyla veya Ay gibi başkasıyla aydınlatıcı olabilir. Gölgeyi başkasıyla aydınlatıcıdan elde edilen [ışık] olarak tarif etmek ise [tarifine] dâhil olmayan şeyleri uzaklaştırmaz. Zira bu ifade Ay'ın karşısındaki [havada] oluşan ışığı da kapsamaktadır. [Hâlbuki ay ışığı ittifakla gölge değildir].

Işık eğer cisim üzerinde parladığında sanki cisimden çıkıyor ve cismi örtüyor gibi olursa, bu durumda güneşte olduğu gibi zâtîsine şua/ışın; aynadan yansıyanda olduğu gibi arazîsine de berîk/ışıltı ismi verilir.

Dördüncü Mebhas: [Işığın Küçük Cisimler Olduğu İddiası]

Aydınlanan şeyde meydana gelen ışık, bazen yüksekte bazen hareketli bazen de aydınlananla bizzat aydınlatıcının arasında olan aydınlatıcıdan olunca, [bazı filozoflar] ışığın kendisinin aşağı, [aydınlatıcının] peşi sıra veya terse hareket ediyor olduğunu vehmetmiş, buna dayanarak ışığın [araz olmayıp] aydınlatıcıdan ayrılıp aydınlanana birleşen küçük cisimler olduğunu [iddia etmişlerdir].

Bu görüşü [yani ışığın cisim olması görüşünü] doğal hareketlerin muhtelif yönlere olmasının, güneş feleğinden yeryüzüne felekleri yararak bir anda gelen hareketin olmasının ve duyu konusu cisimlerin ötesindeki şeylerin sağlıklı bir göz için daha açık olmasının düşünülememesi geçersiz kılar.

Beşinci Mebhas: [Işığın Renkten Farklı Oluşu]

Işık hakikatte renkten ayrıdır ve görülebilmesi için de rengin şartıdır.

Birincisine [yani ışığın renkten ayrı oluşuna] gelince: Bu, duyuların şehadetiyle, ışıklarda zıtlığın olmayıp renklerde zıtlığın olmasıyla, aydınlatıcı olmayan siyahta ve geceleyin ışığı görünüp rengi görünmeyen billurda olduğu gibi varlıklarının birbirinden ayrılmasıyla [sabittir].

ولهم تردّدٌ في أن المضيء فيما يُشاهَد من الهواء هو الهواء الصرف أو ما يخالطه من الأجزاء.

وأما الظلّ فهو ما يحصل من الهواء المقابل للمضيء بالذات كالشمس والنار، أو بالغير كالقمر، وتفسيرُه بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطّرد لتناوله ما هو من مقابلة القمر.

وإذا كان للضوء[١] تَرقرقٌ على الجسم حتى كأنه يَفيض منه ويكاد يستره سُمّي[٢] الذاتيُّ شعاعًا كما للشمس والعرضيُّ بريقًا كما للمرآة.

المبحث الرابع

لـمّا كان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيءٍ عالٍ أو متحرّك أو متوسط بينه وبين المضيء بالذات تُوهِّم أن الضوء نفسَه يتحرك انحدارًا[٣] أو اتّباعًا أو[٤] انعكاسًا؛ فهو أجسامٌ صغار تنفصل من المضي وتتصل بالمستضيء.

ويُبطله أنّه لا يُعقل الحركة بالطبع إلى جهات مختلفة،[٥] / [٥٤ب] ولا الحركةُ في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض مع خرق الأفلاك، ولا كونُ ما وراء الجسم المحسوسِ[٦] أظهرَ للباصرة السليمة.

المبحث الخامس[٧]

الضوء مغاير للّون في الحقيقة، وشرطٌ له في صحة الرؤية.

أما الأول: فبشهادة الحس وتضادِّ الألوان دون الأضواء، وافتراقِهما في الوجود، كما في الأسود اللامضيء والبلور المرئيّ بالليل[٨] ضوئُه دون لونه.

١ ل: الضوء.
٢ م (غ): يسمى.
٣ س: الحدار.
٤ س: و.
٥ ج: إلى الجهات المختلفة.
٦ أي الضوء (ج).
٧ ل – لما كان حدوث الضوء في المستضيء ... المحسوس أظهر للباصرة السليمة المبحث الخامس، صح هامش.
٨ م: في الليل.

İkincisine [yani ışığın rengin görülmesinde şart oluşuna] gelince, [bunun delili şudur:] Rengin varlığı kesin olduğu ve [görme] şartları da gerçekleştiği hâlde karanlıkta renk görülmez.

Bazılarına göre, ışık rengin zuhûrudur. Mutlak zuhûru ışığın kendisidir. Mutlak gizliliği ise karanlıktır. İkisinin ortası da gölgedir. Gölgenin [zayıflık ve güçlülük bakımından] mertebeleri de [zuhûr ve gizlilik taraflarından bir] tarafa yakınlık derecesine göre farklılaşır. Bu görüşü ileri sürenlerin itimada şayan bir delilleri yoktur.

İbn Sînâ'ya göre ise ışık rengin varlığının şartıdır. Zira karanlıkta rengin görülmeyişi rengin yokluğundandır. Yoksa [rengin görülmeyişi] karanlık havanın, görmeye engel oluşundan değildir. Delili de şudur: Mağarada oturan mağaranın dışındaki ateşin etrafında olanları görür.

Bu şöyle reddedilmiştir: Karanlıkta rengin görülmeyişi görülmenin şartı olan görüleni kuşatan ışığın olmamasındandır.

İmam Razî "[Mahallin] ışığı kabul etmesi rengin var olması şartına bağlıdır. Rengin, ışığın varlığı için şart olması ise kısır döngü olur." demiştir. Bu görüş zayıftır. Zira bu "devr-i mean"dir [devr-i mean ise imkânsız değildir].

Üçüncü Tür: İşitilir Nitelikler

İşitilir nitelikler hakkındadır. İki bahistır.

Birinci Bahis: [Ses]

Bize göre ses, diğer hâdis şeyler gibi sırf Allah Teâlâ'nın yaratmasıyladır. Filozoflara göre ise ses, çarpma ve ayrılma sonucundaki dalgalanmayla havada meydana gelen bir niteliktir. Yoksa ses bazılarının zannettiği gibi dalgalanmanın veya çarpma ve ayrılmanın kendisi değildir. Çünkü bunlar işitilir şeyler değildir. Sesin hariçte varlığı bulunduğuna ve duyuların konusu olduğuna, sesin geldiği yönü idrak etme ve yakın veya uzak mesafeden geldiğini ayırt etme delâlet eder. Bu, çarpan havanın o yönden gelmesinden ya da yakın olanın çarpmasının güçlü; uzak olanınkinin zayıf olmasından kaynaklanmaz. Öyle olsaydı ters yönden duyan kulağa gelen sesin, ters yönden geldiği idrak edilemezdi ve uzaktan gelen güçlü ses yakından gelen zayıf sesten ayırt edilemezdi.

وأما الثاني: فلأنه لا يُرى[1] في الظلمة عند تحقّق الشرائط مع القطع بوجوده.

وذهب بعضهم إلى أن الضوء ظهور اللون، فالظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظلّ ويختلف مراتبه[2] باختلاف مراتب القُرب من الطرَف[3] ولا تمسُّك لهم يُعتد به.

٥ وذهب ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون لأن عدم رؤيته في الظلمة إنما هو لعدمه، لا لكون الهواء المظلم عائقاً عن الإبصار،[4] بدليل[5] أن الجالس في الغار يُبصر[6] الخارج حولَ النار.

ورُدَّ بأنه لانتفاء شرطِ الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئيّ.

وقال الإمام الرازي: قبول الضوءِ[7] مشروط بوجود اللون، فاشتراطه[8] بوجود الضوء دورٌ. وهو ضعيف، / [٥٥أ] لأنه دور معيةٍ. ١٠

النوع الثالث: المسموعات

وفيه بحثان:

البحث الأول

الصوت عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث، وعند الفلاسفة كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرعِ أو القلعِ، لا نفسُ التموجِ أو القرعِ ١٥ والقلعِ على ما ظُنَّ، لأنها ليست مسموعة. ويدل[9] على وجودِه في الخارج وتعلقِ الإحساس به هناك أيضاً إدراكُ جهته والتمييزُ بين قريبه وبعيدِه، وليس ذلك لمجيء الهواء القارع من تلك الجهة أو لقوة القرع القريب وضعف[10] البعيد، وإلّا لَما أُدرِك كونُه من الجانب المخالف للأُذُن السامعة ولما مُيِّز بين القويّ البعيد والضعيف القريب. ٢٠

---

١ أي اللون.
٢ أي مراتب الظل قوةً وضعفًا، (ج).
٣ أي الظهور والخفاء، (ج).
٤ س: الإتصاف.
٥ علة للنفي في قوله «لا لكون الهواء»، (ج).
٦ س – يبصر.
٧ أي قبول المَحلّ الضوءَ، (ج).
٨ أي وجود اللون، (ج).
٩ س – ويدل، صح هامش.
١٠ ل: وضعيف.

Sesin kendisini taşıyan havanın işitme kanalına girmesiyle oluştuğuna, sesin rüzgârlı havada meyil göstermesi, borunun bir tarafı birinin ağzında diğer tarafı diğer kimsenin kulağında olduğunda biri konuştuğunda sadece diğer kişinin sesi duyması ve uzaktaki baltanın vurma sesinde olduğu gibi sesin sebebini gördükten sonra sesin ulaşması delâlet eder. Bu tarz örnekler emârelerdir. Başkasına karşı hüccet olmasa da hadsî kesin bilgi ifade etmeleri de uzak görülemez. Ancak bu gibi niteliklerin havanın bütün parçalarıyla kâim olması ve [bu niteliklerin] rüzgârın esmesine, sert cisimlerin menfezlerine nüfûz etmesine rağmen oldukları gibi devam etmeleri uzak görülse bile uzak değildir. Aynı şekilde yankıda olduğunu iddia ettikleri gibi bu niteliklerin pürüzsüz bir cisme çarptıktan sonra dönmesi de [uzak görülse bile] uzak değildir. Ki [yankının oluşumunda] ister ulaşan şey dönen havanın kendisi kabul edilsin isterse de aynı nitelikle yüklenmiş -ki görünen odur- başka bir hava kabul edilsin durum değişmez.

İkinci Bahis: [Harf]

Sese bazen bir nitelik ârız olur ki bu nitelikle ses kendi benzerlerinden, işitilen şeyde keskinlik ve ağırlık bakımından bir ayrışmayla ayrışır ki bu nitelik harftir.[1]

Harfler sessiz ve sesli kısımlarına ayrılır. Sesli harfler maksûr ise harekeler, memdûd ise medlerdir. Harekenin buradaki manası [sessiz] harfin mahrecinin med harflerinden birinin mahrecine doğru uzatılmasından meydana gelen niteliktir. "Vav"a doğru uzatma damme, "elif"e doğru fetha, "yâ"ya doğru ise kesredir. Sesli harfle [telaffuza] başlamanın imkânsızlığı zâtı itibariyledir. Yoksa sakin olmasından değildir. Zira kesindir ki harekeli üzerinde durma ve sessiz harflerden iki sakinin birleştirilmesi gibi her ne kadar [Arapça gibi] bazı dillerde kullanımı caiz olmasa da sakinle telaffuza başlama, [telaffuz] aletinde kusur olması durumu dışında mümkündür.

1 Bu tanım İbn Sînâ'ya aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 161.

ويدل على كون إدراكه[1] بوصول الهواء الحامل له إلى الصِماخ[2] أنّه يميل مع الرياح، وأنَّ من تكلم في طرف أُنبوبةٍ طرفُها الآخَر على أُذُن واحدٍ من القوم ينفرد هو بسماعه، وأنه يتأخّر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه، كضرب الفأس من بعيد. وأمثال هذه أمارات لا يُستبعَد إفادتُها اليقينَ الحدسيَّ وإن لم تقم حجّة على الغير، إلا أنه لو استُبعد[3] قيامُ أمثالِ تلك الكيفية بجميع أجزاء الهواء وبقاؤُها[4] على هيئاتها مع هبوب الرياحِ والنفوذُ في المنافذ / [٥٥ب] من صلب الأجسام –لم يكن بعيداً.[5] وكذا[6] رجوعُه عن مصادَمةِ الجسم الأملس على ما زعموا في الصَدَى، سواء جُعل الواصل نفسَ الهواء الراجع أو آخَرَ متكيفاً بكيفيته على ما هو الظاهر.

البحث الثاني

قد تَعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدّة والثقل تميّزاً في المسموع، وهو الحرف.

وتنقسم[7] إلى صامتٍ، ومصوِّتٍ مقصورٍ هي الحركات، وممدودٍ هي المَدّات، ومعنى الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من إمالة مخرج الحرف إلى مخرج إحدى المَدّات، فإلى الواو ضمةٌ وإلى الألف فتحة وإلى الياء كسرة. وامتناع الابتداء بالمصوّت لذاته لا لسكونه، للقطع بإمكان الابتداء بالساكن –وإن لم يجز استعماله في بعض اللغات كالوقف[8] على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت– إلا[9] لقصور في الآلة.

١ ج: الإدراك. | أي إدراك الصوت.
٢ ج: الضماح.
٣ ل: استعد. | جواب «لو» ما سيأتي من قوله «لم يكن بعيدًا».
٤ أي لو استبعد بقاؤها، معطوف على قوله «قيام»، كما يعطف عليه ما يلي من قوله «والنفوذ»، (ج).
٥ أي أنها بعيدة. فنفي النفي إثبات.
٦ أي أنه مستبعد جدًّا، (ج).
٧ أي الحرف، (ج).
٨ تمثيل للاستعمال الغير المجوز في بعض اللغات.
٩ س م: لا. | استثناء من امكان الابتداء بالصامت، (ج).

Yine harf [bir diğer itibarla] "tâ" harfinde olduğu gibi ânsal ve "fe" harfinde olduğu gibi zamansal kısımlarına ayrılır. Yine harfler iki sakin "be"de olduğu gibi mütemâsil, "be" ve "te" harflerinde olduğu gibi birbirlerinden zât bakımından farklı veya harekeli ve sakin "be" yahut dammeli ve fethalı "be"de olduğu gibi birbirinden arazla farklı kısımlarına ayrılırlar.

"Lâm" gibi maksûr sesli harfle birlikte sessiz harf, maksûr makta' (hece) olarak isimlendirilirken "lâmelif" gibi memdûd sessiz harfle birlikte sesli harf, memdûd makta' olarak isimlendirilir. Bazen "hel" örneğinde olduğu gibi kendisinden sonraki sakinle birlikte maksûr makta'ya memdûd makta' denir. Memdûd makta' iki sessizdir. Aralarında maksûr bir sesli vardır. "Lâmelif" böyle değildir. Zira o sadece bir sessiz ve memdûd bir sesliden oluşur. Arapça'da itibar edildiği üzere aralarında maksûr bir sessiz yoktur. Bunun sebebi memdûd seslinin sadece maksûra işbâ' (tokluk) için olmasıdır. Dolayısıyla maksûr, memdûdun içindedir ve bir parçasıdır.

Harflerden kısımlarıyla birlikte müfred ve bileşiğe ayrılan söz (kelâm) oluşur. Söz aynı zamanda lafız olarak da isimlendirilir. Bazen de söz, "kı" ve "kıı" de olduğu[1] gibi tek makta'dan oluşsa da anlamlı olana özgü kılınır. Lafız ise [anlamlı olsun ya da olmasın] makta'lardan oluşana denir. Bu şekilde lafız, harf ve makta'nın mukabiline denk düşer ki bu noktada "Bileşiğin parçaları lafızlar veya harfler veya makta'lardır." denir.

Fârâbî lafzın nicelik kabilinden olduğunu iddia etmiştir. [Şöyle ki] lafız bütününün bir parçasıyla ölçülmesinin mümkün olduğu şeydir. Çünkü her lafız maksûr veya memdûd makta'yla veya ikisinden bileşik makta'yla ölçülür.

Bu şöyle reddedilmiştir: Ölçülme cisimde olduğu gibi [lafzın zâtıyla değil] arazladır.

Dördüncü Tür: Tadılır Nitelikler

Tadılır niteliklerdir. Onlar da tatlardır. Temel tatlar dokuz tanedir. Çünkü sıcak, latîfte keskinlik oluşturur. Kesîfte ise acılık oluşturur. Mutedilde ise tuzluluk oluşturur. Soğuk ise latîfte ekşilik, kesîfte kekrelik, mutedilde ise burukluk oluşturur. Mutedil ise lâtifte yağlılık, kesîfte tatlılık, mutedilde ise yavanlık oluşturur. Sonra bu temel tatlardan bileşimlerle sayısız türler oluşur.

1 Burada "kı" ve "kıı" kelimeleri korumak anlamındaki "veka" fiilinin müzekker ve müennes emir kipleridir.

وتنقسم أيضاً إلى آنيّ[1] كالطاء وزمانيّ[2] كالفاء، وإلى متماثل كالباءين الساكنين ومختلف بالذات كالباء والتاء أو[3] بالعرض كباءين[4] متحرك وساكن أو مضموم ومفتوح.[5]

والصامت مع المصوِّت المقصور يسمى مَقْطعاً مقصوراً مثل (لَ)[6] ومع الممدود مقطعاً ممدوداً مثل (لَا)، وقد يقال[7] لمقطعٍ مقصور مع / [٥٦أ] ساكن بعده مثل (هَلْ)، فهو صامتان بينهما مصوِّت مقصور بخلاف (لا) فإنه صامت ومصوِّت ممدود فقط ليس بينهما مصوِّت مقصور على ما هو اعتبار العربية، وذلك لأن المصوّت الممدود ليس إلا إشباعاً للمقصور، فهو مُدرَج[8] فيه جزء منه.

ويتألف من الحروف الكلامُ المنقسم إلى المفرد والمركب بأقسامهما، ويسمى اللفظَ أيضاً. وقد يُخصّ الكلام بما يفيد، ولو كان مَقطعاً، مثل (قِ) و(قِي)، واللفظُ بما يتألف من المقاطع، وبهذا يقع في مقابلة الحرفِ والمقطعِ، حيث يقال: أجزاء المركب ألفاظ أو حروف أو مقاطع.

وزعم الفارابيّ أن اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن أن يقدّر جميعُه بجزء منه إذ كل لفظٍ مقدّرٌ بمَقْطع مقصورٍ أو ممدود أو بما[9] يُركّب منهما.

ورُدّ بأنه بالعرض كالجسم.

النوع الرابع: المذوقات

وهي الطعوم، وأصولها تسعة، لأن الحارَّ يفعل في اللطيف حَرافة[10] وفي الكثيف مَرارة وفي المعتدل مُلوحة؛ والباردَ في اللطيف حُموضةً وفي الكثيف عُفُوصة وفي المعتدل قبضاً؛ والمعتدلَ في اللطيف دُسومةً وفي الكثيف حَلاوةً وفي المعتدل تَفاهَة. ثم يتركب منها أنواع لا تحصى.

---

١ وهو اللذي لا يمكن تمديده، نحو: أط، (ج).
٢ وهو الذي يمكن تمديده، نحو: أف، (ج).
٣ ج: و.
٤ ج: كالبائين.
٥ ل: «بعده أو مضموم مفتوح» بدلا من «أو مضموم ومفتوح».
٦ ل: (ك).
٧ أي المقطع الممدود، (ج).
٨ م: مندرج. | أي فالمقصول مدرج في الممدود، (ج).
٩ م: «مقصورا و ممدودا وبما» بدلا من «مقصور أو ممدود أو بما».
١٠ س: حرارة.

Beşinci Tür: Koklanılan Nitelikler

Koklanan niteliklerdir. Onlar da kokulardır ve türlerinin isimleri yoktur. Ancak [ya] güzel ve kötü koku gibi uyumluluk ve uyumsuzluk bakımından isimleri olur; ya tatlı koku gibi birlikte olmakla isimleri olur; ya da misk kokusu gibi nispetle isimleri olur.

İkinci Kısım: Nefsânî Nitelikler

Nefsânî nitelikler yani canlı nefislere özgü nitelikler, eğer yerleşikseler "meleke", değilseler "hâl" diye isimlendirilirler.

Nefsânî Niteliklerden Biri Hayattır.

Hayat duyulur âlemde duyu ve hareketi gerektiren bir güçtür. Yani hayat, duyu ve hareket güçleri için ilkedir. İşte bu, onların "Hayat, türün itidâlini izleyen ve sair güçlerin yani hayvansal güçlerin kendisinden feyezân ettiği bir güçtür" sözleriyle kastettikleridir. Hayat, ilke ve ilkeye sahip olan birbirinden ayrı olduğu için duyu ve hareket güçlerinden başkadır. Aynı zamanda bitkilerde hayat bulunmadığı hâlde onlarda da var olduğu için beslenme gücünden de başkadır. Bunun içindir ki felçli veya kurumuş uzuvda beslenme, hareket ve duyu olmadığı hâlde hayat [uzvun çürümemesi gibi] eseriyle var olur.

Bize göre hayat için mizacın itidâli, bünyenin ve hayvânî ruhun var olması şart değildir. Zira kesindir ki Allah Teâlâ'nın [basitlerde hatta] bölünemeyen parçada hayat yaratması mümkündür. Filozoflar ve Mu'tezile ise bünyenin yok olması, itidâl ve ruhun kaybolmasıyla hayatın bittiğinin görülmesine dayanarak buna muhalefet etmiştir.

Bizden [hayat için bunların şart olmayacağına] şöyle istidlâlde bulunan olmuştur: Eğer bu şeyler hayat için şart olacak olsa, bu durumda ya iki parçada tek hayat kâim olur ki bu da bir arazın birden fazla mahalde olmasını gerekli kılar. Ya da her parçada hayat kâim olur ki bu durumda iki tarafta da hayatın şart olması kısır döngü olurken tek tarafta şart olması tercih edici olmadan tercih olur.

النوع الخامس / [٥٦ب] المشمومات

وهي الروائح، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الملاءمة والمنافرة، كرائحةٍ طيّبة[١] ومُنْتِنة؛ أو المجاورة كرائحةٍ حلوةٍ، أو[٢] الإضافة كرائحة المسك.

القسم الثاني: الكيفيات النفسانية

٥ أي المختصة بذوات الأنفس[٣] الحيوانيةِ، وهي مع الرسوخ تسمّى ملكة، وبدونه حالاً.

فمنها الحياة

وهي في الشاهد[٤] قوة تقتضي الحسَّ والحركةَ[٥] أي تكون مَبدأ لقوّة الحس والحركة، وهذا معنى قولهم: قوّة تتبع اعتدالَ النوع وتَفيض عنها سائرُ القوى[٦] أي ١٠ القوى[٧] الحيوانيةِ، فتكون غيرَ قوّة الحسِ والحركةِ لتغاير المبدأ وذي المبدأ، وغيرَ قوة التغذية لوجودها في النبات مع عدم الحياة، ولهذا كان في العضو المفلوج أو الذابل الحياةُ بأَثَرها من غير حس وحركة أو اغتذاءٍ.

ولا يشترط عندنا[٨] اعتدالُ المزاج ووجودُ البِنية والروحِ الحيوانيّ، للقطع بإمكان أن يخلقها[٩] الله تعالى في الجزء. وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلاً على ١٥ ما يُشاهَد من زوالها بانتقاض البِنية وفقدِ الاعتدال والروح.

ومِنّا من استدل على عدم الاشتراط بأنها لو اشتُرطت[١٠] فإما أن تقوم بالجزأين حياةٌ واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من مَحلّ، وإما أن يقوم بكلّ جزءٍ حياةٌ / [٥٧أ] وحينئذٍ فالاشتراط من الجانبين دورٌ ومِن جانب واحدٍ ترجّحٌ[١١] بلا مرجّح.

---

١ ج – طيبة، صح هامش.
٢ ج: و.
٣ ج س: النفوس.
٤ وفي هامش ج: المشاهَد، نخ.
٥ ج – والحركة، صح هامش.
٦ م: لقوى؛ (غ) القوى.
٧ م: لقوى؛ (غ) القوى.
٨ م: وعندنا لا يشترط.
٩ أي يخلق الحياةَ.
١٠ ل م: اشترط.
١١ م: ترجيح.

Bu istidlâl şöyle reddedilmiştir: Hayat geçtiği üzere toplamla kâimdir. Bunu [yani iki tarafta da hayatın şart olması] kabul edilse bile [buradaki kısır döngü devr-i tekaddümî değil] devr-i meandir. Yine [tek tarafta şart olması] kabul edilse bile [tercih hususunda] bir dayanağın olmadığı men‘ edilmiştir. Söylenebilecek en fazla şey [tercih edicinin olmadığı değil] bilinemediğidir.

Ölüme gelince o, hayatın yok olmasıdır. Yani hayatla vasıflanan şeyden hayatın yok olmasıdır. [Dolayısıyla ademîdir]. Ya da ölüm hayata zıt bir niteliktir. [Dolayısıyla vücûdîdir]. Sanki bu [son tanım] "Ölüm Allah'tan veya melekten bir fiil olup herhangi bir yaralama/zorlama/etki olmadan hayatın yok olmasını gerektirir." diyenlerin [yani mu‘tezilîlerin] kastettikleridir. Zorluk kaydının konması öldürmenin tanımın dışında kalması içindir. Ayrıca tanımdaki fiil [tesir değil] eser manasındadır. Çünkü tesir öldürmedir [ölüm değildir]. Birinci tanıma göre [âyetteki[1]] ölümün yaratılması ölümün takdîridir veya sebeplerinin yaratılmasıdır.

Nefsânî Niteliklerden Biri de İdraktir.

Birkaç mebhasta açıklanacaktır.

Birinci Mebhas: [İdrakin Hakikati]

Açıktır ki biz bir şeyi idrak ettiğimizde o şeyin akılda diğer şeylerden ayrışması ve belirmesi söz konusudur. Bu, idrak edilen şeyin hâricî varlığıyla değildir. Zira idrak edilen çok şey vardır ki hâricî varlığı bulunmaz. Yahut bir şeyin hâricî varlığı bulunduğu hâlde idrak edilemeyebilir. Dolayısıyla idrak, idrak edilenin aklî varlığıyladır. O da aklî sûret manasındadır. Bir şeyi idrak etmenin hakikati de o şeyin akılda hazır olmasıdır. İdrak bazen nefsin kendi zâtını ve sıfatlarını idraki gibi şeyin hakikatiyle gerçekleşir. Bu durumda iki şey arasındaki başkalık itibârî olur. Kendini tedavi edenin durumu buna örnektir. Bilginin bilgisinde de benzer durum [yani itibârî başkalık] söz konusudur. Dolayısıyla [bilginin bilgisinin bilgisinin… şeklinde] sonsuz [idraklerin] var olması gerekmez. Bazen de idrak ya maddî şeylerde olduğu gibi soyutlanmış sûretle ya da soyutlarda ve ma‘dûmlarda olduğu gibi soyutlanmamış sûretle gerçekleşir.

1 Mülk, 67/2

وردَّ بأنه قائم بالمجموع على ما سبق، ولو سُلّم فدور معيةٍ، ولو سُلّم فعدم المرجّح ممنوع، غايتُه عدم الاطّلاع عليه.

وأما الموت فزوال[١] الحياةِ أي عدمُها عمّا اتصف بها، أو كيفيةٌ تُضادُّها، وكأنّ هذا مراد من قال: إنّه فعلٌ من الله تعالى أو مِن الملَك يقتضي زوالَ حياة الجسم من غير جَرْحٍ[٢] –احترازًا عن القتل– على[٣] أن الفعل بمعنى الأثَر، إذ[٤] التأثير إماتة. ٥ فعلى الأول[٥] معنى خلقِه[٦] تقديرُه أو خلقُ أسبابه.

ومنها الإدراك

وبيانه في مباحث:

المبحث الأول

١٠ لا خفاء أنّا[٧] إذا أدركنا شيئاً كان له تميّز وظهور عند العقل، وليس ذلك[٨] بوجوده العينيّ، إذ كثيراً ما يُدرَك ولا وجودَ، أو يوجَد ولا إدراكَ، بل بوجوده العقلي وهو المعنيُّ بالصورة. فحقيقة إدراكِ[٩] الشيء حضورُه عند العقل، إما[١٠] بحقيقته، كإدراك النفس ذاتَها وصفاتها، فيكون التغاير اعتبارياً وهو كافٍ، كالـمُعالِج يعالج نفسَه، ومثلُه العلم بالعلم، فلا يلزم وجود ما لا يتناهَى؛ وإما بصورته ١٥ المنتزَعة كما في المادّيات أو غيرِ المنتزَعة كما في المجردات والمعدومات.

---

١ ج – فزوال، صح هامش.
٢ م: حرج؛ ويوافقه بعض النسخ الأخرى (كه)؛ س: حرح [مهملا]؛ ج ل (غ): جَرْح [بالضبط والإعجام في (ج) (غ)؛ وبالإعجام فقط في (ل)؛ ويوافقه أكثر النسخ الباقية]؛ أما عبارة الشرح، ففي المطبوع (م): الحرج؛ وفي أصله (غ): الجرح؛ ويوافقه أكثر النسخ (فل، أ، ب، جا، جه).
٣ بيان لوجه حمل الفعل على الكيفية المضادة، وهو «أنه مبني على أن المارد به الأثر الصادر عن الفاعل، إذ لو أريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرًا للإماتة لا للموت.» (الشرح، ١/١٦٥).
٤ س: أو.
٥ أي على تفسير الموت عدميا.
٦ في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ [الملك، ٦٧/١].
٧ ج، س: في أنا.
٨ س: كذلك، ل: «وذلك ليس» بدلا من «وليس ذلك».
٩ ج + حقيقة.
١٠ ج س – إما.

Bir şeyin sûreti ve hüviyeti birbirinden ayrı olduğu için idrak edenin idrak ettiği siyah, sıcaklık, yuvarlaklık vb. şeylerle vasıflanması gerekmez. Ayrıca nefiste sûretin meydana gelmesi cevherde arazın meydana gelmesi gibi değildir. Bunun içindir ki iman, küfür, cömertlik ve cimrilik gibi aklî manaların idraki nefsin onlarla vasıflanmasını gerektirmez. Ki buradaki tartışma [aklî manaların] aksiyle ilgilidir. Dolayısıyla cisimde siyah ve beyazın meydana gelmesi gibi [zihinde sûretin değil de maddenin meydana gelmesi] nasıl olabilir ki!

Sonra bu görüşe şunlar zarar vermez: [1] Görülen bu siyahlıktır [siyahlığın] misâli/hayâli (şebah) değildir ve düşünülen insandır onun sûreti değildir. [2] Siz idraki nefiste yahut ortak duyuda kabul ediyorsunuz. Hâlbuki idrak örneğin [görülen şeylerde] göz zarında meydana gelir. [Eğer idrak sûretin husûlü olsaydı idrak edenin sûretin meydana geldiği yer olması gerekirdi]. [3] [Sadece duyu organında sûretin var olması idrak için yeterli değildir. Zira] bazen sûret duyu organında var olabilir ama nefsin yönelmesi bulunmadığı için idrak söz konusu olmaz.[1]

Sonra ilmî sûretler akılda oluşması bakımından araz olsalar da düşünülen mahiyetin cevher olmasına aykırı olmazlar. Yani bu mahiyet dış dünyada var olduğunda bir konuda olmaz. Nitekim mahiyet tikel nefisle kâim olduğunda tikel; fertlerine nispeti bakımından ise tümel olur. Akılda [sûrete ilişen] meydana gelmenin (husûl) sûrete nispeti, dışta varlığın mahiyete nispeti gibidir. Aklî itibârdan başka fazlalık yoktur. İşte bu noktadan hareketle bilgi sûretin kendisi kılınabilir. Meydana gelmenin kendisi olması bakımından sûret bilgidir ve nefsin diğer sıfatları gibi dışta var olan bir arazdır. Meydana gelmenin sûrete zâit olması bakımından ise sûret sadece zihinde tahakkuku olan bir mefhum olur. Bilinene gelince o, sûreti olandır sûretin kendisi değildir. Ancak kendisinde yeni bir düşünme başlatılırsa kendisine hükümler eklenir ki bu hükümler ikinci ma'kûllerdir. Bu itibârla [yani bilinenin sûretin kendisi olmasıyla] hakiki olarak, tümeli bilinenin (mâlum) arazlarından kılmak doğru olur.

Kelâmcılar zihnî varlığı kabul etmeyince idraki de "idrak edenle idrak edilen arasındaki nispet" yahut "bu nispetin kendisine ait olduğu sıfat" olarak tarif etmişlerdir.

---

1 Bu eleştiriler Râzî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 168.

ولِما بَيْن صورةِ الشيء وهويتِه / [٥٧ب] من التغاير لم يلزم اتصاف المُدرِك بما يدركه من السوادِ والحرارةِ والاستدارةِ ونحوِ ذلك، على أن حصولَ الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر، ولهذا[١] لا يلزم من إدراك المعاني العقلية أيضاً –كالإيمان والكفر والجود والبخل– اتصافُ النفس بها، وإنما الكلام في

٥ عكسه، فكيف في مثل حصول السواد والبياض[٢] للجسم.

ثم لا يقدح في ذلك أن المبصَرَ هو هذا السواد لا شَبَحُه، والمتعقَّلَ هو الإنسان لا صورتُه، وأنكم تجعلون الإدراك للنفس أو للحس المشترَك مع أن الحصول في[٣] الجَلِيدية مثلاً، وأنه ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الإدراك لعدم اِلْتفاتِ النفسِ.

١٠ ثم الصورة[٤] العلمية وإن كانت من حيث حصولها في العقل عرضاً لم تُنافِ كونَ الماهية المعقولة جوهراً بمعنى أنها[٥] إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، كما أنها يكون جزئياً لقيامها بالنفس الجزئية، وكلياً من حيث انتسابها إلى الأفراد، ونسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج، فلا زيادة إلا باعتبار العقل، ومن ههنا قد يُجعل العلم / [٥٨أ] نفسَ الصورة؛ فهي،[٦] من

١٥ حيث إن الحصولَ نفسُها، علمٌ وعرضٌ موجودٌ في الأعيان كسائر صفات النفس؛ ومن حيث إنه زائد عليها، مفهومٌ ولا تحقق له إلا في[٧] الأذهان. وأما المعلوم فهو ما له الصورة، لا نفسُها، إلا أن يُستأنَف لها تعقّلٌ، ويَلحقها[٨] أحكام هي المعقولات الثانية، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة.

والمتكلمون لـمّا أنكروا الوجودَ الذهنيّ جعلوا الإدراكَ إضافةً بين المدرِك

٢٠ والمدرَك أو صفةً، لها إضافةٌ إليه.

---

١ ج – لهذا، صح هامش.
٢ ج س – والبياض.
٣ ج + الرطوبة.
٤ م: الصور.
٥ س – أنها.
٦ أي الصورة (ج). | قوله «فيه» مبتدأ، خبرها قوله «علمٌ».
٧ م – في.
٨ س: ويلحقه.

Bu görüşlerine ma‘dûm ve imkânsız şeylerin bilgisiyle itiraz yönelir. Zira hiçbir şekilde dışta varlıkları olmayan için nispet düşünülemez. Buna göre tüm bunlarda [yani dışta varlıkları olan ve olmayan şeylerde] sûreti kabul etmek gerekir. Çünkü idrak tek bir manadır.

5 Denirse ki: Sırf yokluğa nasıl nispet olmuyorsa aynı şekilde sırf yokluğun sûreti de yoktur. Eğer zihinde olana ait sûret olarak alınırsa bu durumda zihinde ma‘dûma ait iki şey olacaktır: Sûret ve sûret sahibi. Bunun bâtıl oluşu açıktır.

Deriz ki: [Zihinde] ma‘dûma ait sadece sûret vardır. Bunun manası da 10 onun aslî olmayan bir varlığı olmasıdır. Bu sûret zihinde kâim olması bakımından bilgidir. Zâtı bakımından ise mevcuttan farklı olarak [aslî olmayan varlığı olan] bilinendir. Bilgi zihinde olan; bilinen ise dışta bulunandır.

İbn Sînâ’nın ifadelerinde ise şöyledir: Akılda imkânsızın sûreti yoktur. Tasavvuru ise ya benzetme yoluyladır ki şöyle olur: Siyahlık ve tatlılık ara- 15 sında bu ikisinin birleşimi olan bir durum düşünülür. Sonra bu durumun beyazla siyah arasında imkânsız olduğuna hükmedilir. Yahut olumsuzlama yoluyladır ki o da şöyledir: Siyahla beyaz arasında birleşme diye bir mefhumun bulunmadığına hükmedilir. Sanki bu, bilineni olmayan bir bilginin varlığını kabul eden Ebû Hâşîm’in kastettiğidir.

20 **İkinci Mebhas: [İdrakin Çeşitleri]**

İdrakin çeşitleri dörttür. Bunlar: İhsâs, tahayyül, tevehhüm ve taakküldür. İhsâs (duyumsama) için [1] maddenin bulunması, [2] [mekân konum gibi duyu için gerekli] heyetlerin çevrelemesi ve [3] idrak edilenin tikel olması şartı vardır. Tahayyül, birinci şartttan, tevehhüm ilk iki şarttan, ta- 25 akkul ise tüm şartlardan soyutlanmıştır.

Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’ye göre ise bir şeyin ihsâsı o şeyi bilmektir. Eğer bununla ihsâsın diğer bilgilerden taalluk ettiği şey ve yöntem dışında farklı olmadığını kastetmişse bu, bir şeyi tam bilmeyle onu ihsâs etme arasında bulduğumuz [zorunlu] farkla reddedilir. Şayet bu ifadeyle 30 bunların bilginin türleri olduğunu kastetmişse tartışma bilginin mutlak idrak olarak isimlendirilmesinden kaynaklanan lafzî bir tartışma olur.

فوردَ عليهم العلمُ بالمعدومات والممتنعات إذ لا تُعقل الإضافة إلى ما لا تحقق له أصلاً، ولزم القول بالصورة في الكل لما أنّ الإدراك معنى واحد.

فإن قيل: كما لا إضافة إلى العدم المحض فكذا لا صورةَ له، وإن أُخذت صورةٌ لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم أمران: الصورة وذو الصورة، وهو بيّنُ البطلان. ٥

قلنا: ليس من المعدوم إلا صورة،[١] ومعناها أنّ له وجوداً غيرَ متأصّل، وهي[٢] من حيث قيامها بالذهن علمٌ ومن حيث ذاتها معلوم، بخلاف الموجود، فإن العلمَ ما في الذهن والمعلومَ ما في الخارج. / [٥٨ب]

وفي كلام ابن سينا أنه ليس في العقل من الممتنع صورة، وتصوُّره إما على سبيل التشبيه بأن يُعقل بين السواد والحلاوة أمرٌ وهو[٣] الاجتماع ثم يُحكَم بأنّ مِثلَه لا يمكن بين السواد والبياض، أو على سبيل النفي بأن يُحكم أن[٤] ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع، وكأنه مراد أبي هاشم حيث أثبتَ علماً لا معلومَ له. ١٠

المبحث الثاني

أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل. والإحساس مشروط[٥] بحضور المادة واكتنافِ الهيئات[٦] وكونِ المدرَك[٧] جزئياً. والتخيّل مجرد عن الأول، والتوهّمُ عن الأولين، والتعقلُ عن الكل. ١٥

وعند الشيخ:[٨] الإحساس بالشيء عِلم به. فإن أراد أنه لا يخالِف سائرَ العلوم إلا باعتبار المتعلَّق والطريقِ فمردودٌ بما نَجد من الفَرق بين حالتيِ[٩] العلم التام بالشيء والإحساسِ به، وإن أراد أنها أنواع من العلم فلفظيٌّ مبنيّ على إطلاق العلم على مطلق الإدراك،

١ م (غ): الصورة؛ قارن عبارة الشرح ١٦٨/١.
٢ س – وهي. | أي الصورة.
٣ ج س: هو.
٤ س: بأن.
٥ س – مشروط.
٦ من الأين والوضع ونح ذالك. راجع الشرح، ١٦٩/١.
٧ ج – المدرك، صح هامش.
٨ م (غ) + أبي الحسن الأشعري. | وفي نُسَخ أخرى من الشرح وقع هذا تفسيرًا بعد قوله «الشيخ» مقرونا بلفظ «أي»، أنظر الشرح، جا، ورق ٩٤ب؛ قارن: م، ١٦٩/١.
٩ ل – حالتي.

[Doğrusu şudur:] Bilgi ihsâs dışındaki idrakler için kullanılır. Bazen de bilgi sadece sonuncusuna [yani taakküle] veya bileşiklerin idrakine özgü kılınır. Tikellerin ve basitlerin idrakine ise "marifet" denir. Yahut bilgi kesin, sabit ve gerçekle örtüşen tasdikler için kullanılır. Kesinlikten uzak tasdikler "zan", gerçekle örtüşmeyenler "mürekkep cehalet", sabit olmayanlar ise "inanç" [yani mukallidin inancı] olarak isimlendirilir. İnançta gerçekle örtüşmeye itibâr edilmeyebilir [dolayısıyla doğru inanç yanlış inanç kısımlarına ayrılmaz]. Şekte, hükümde tereddüt; vehimde ise ağır basmayan tarafı dikkate alma olduğu için, bu ikisini tasdik içerisinde değerlendirmek hatadır. Eğer şek ile iki tarafın eşitliği hükmü kastedilirse bu durumda şek, [bilgi, zan, mürekkep cehalet ve inanç şeklinde] yukarıda geçen [tasdiğin] kısımlarından biridir.[1]

İdrake ait sûretin zihinden uzaklaşması (zuhûl) tekrar elde etmeye ihtiyaç duyacak kadar zihinden kaybolmayla neticelenirse bu durum "unutma"dır. Tekrar elde etmeye ihtiyaç olmazsa "yanılma"dır (sehv). Basit cehalet bilgi melekesinin olmamasıdır. Mürekkep cehalet ise bilginin zıddıdır. Zira zıtlığın tanımı bunlar için doğru olur. [Çünkü mürekkep cehalet ve bilginin zatlarıyla birleşmesi imkânsızdır]. Mu'tezile demiştir ki: Mürekkep cehaletle bilgi mümâsildir. Zira aralarındaki fark [gerçekle] örtüşme ve örtüşmeme arazıyla gerçekleşir. Ayrıca bilgi zâtı devam etmekle beraber cehalete dönüşebilir. Örneğin, bir kimsenin Zeyd'in gün boyu ayakta kaldığına inanması fakat gerçekte Zeyd'in günün bir kısmında oturmuş olması durumu böyledir.

Cevap: İlişen (ârız) bazen [mahiyetin] lâzımı olur ki bu durumda ilişenin farklılaşmasıyla iliştiği zât da farklılaşır. [Zeyd'in oturması örneğinde] iki hâlde de zâtın bir olması ise zaten tartışılan şeyin kendisidir.

Üçüncü Mebhas: [Bilginin Kadîm ve Hâdis Kısımlarına Ayrılması]

Bilgi kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılır. Hâdis bilginin [bilgiye istidât, icmâlî bilgi ve tafsîlî bilgi şeklinde] üç mertebesi vardır. Çünkü hâdis bilgi ya sadece bi'l-kuvvedir ki buna istidât denir. Bu da zorunlu bilgileri duyularla nazarîleri de zorunlu bilgilerle elde edebilmedir.

1 Teftâzânî'ye göre, Râzî ve müteaahhirlerden bir grubun benimsediği kesin olmayan tasdiklerin zan, şek ve vehim kısımlarına ayrılması tartışmaya açıktır. Zira şek bir şeyin olup olmamasındaki tereddütken vehim baskın olmayan tarafı dikkate almadır. Dolayısıyla zan da vehim de hüküm barındırmayan tasavvurlardan ibarettir. Eğer şek ile iki tarafın eşit olması hükmü kastediliyorsa bu durumda şek ayrı bir kısım olmaz; bu şek hükmünün kesinliği, sabit olması ve gerçekle örtüşmesine göre tasdiğin dört kısmından birine dâhil olur. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 170.

وهو[١] إنما يقال لما عدا الإحساسَ، وقد يُخصّ بالأخِير،[٢] أو بإدراك المركّب ويسمى إدراكُ الجزئيّ أو البسيط معرفةً، أو بالتصديق الجازم المطابق الثابتِ / [٥٩أ] ويسمى الخالي عن الجزم ظنًّا وعن المطابقة جهلاً مركباً وعن الثبات[٣] اعتقاداً، وقد لا يعتبر فيه[٤] المطابقة أيضاً. ولكون الشكِّ تردّداً في الحكم، ٥ والوهمِ[٥] ملاحظةً للطرف المرجوحِ، كان عَدُّهما من التصديق خطأً، وإن أريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين فهو أحد الأقسام[٦] السابقة.

والذهول عن الصورة الإدراكية إن انتهى إلى زوالها بحيث يفتقر إلى اكتسابٍ فنسيانٌ، وإلا فسهو. والجهل البسيط عدم ملكةٍ للعلم، والمركَّبُ مضادٌّ له[٧] لصدق الحد.[٨] وقالت المعتزلة: مماثلٌ لأنّ الاختلاف إنما هو بعارضِ المطابقة ١٠ واللامطابقة، ولأن العلم ينقلب جهلاً مع بقاء ذاته، كما إذا اعتقد قيام زيد طولَ نهارِه وقد قعد في البعض.

والجواب أن العارض قد يكون لازماً فتختلف الذات باختلافه، واتّحادُ الذات في الحالين نفس المتنازع.

المبحث الثالث

١٥ العلم ينقسم إلى قديم وحادث، ومراتبُ الحادث ثلاث، لأنه إما [١] بالقوة المحضة وهو الاستعداد، فللضروريّ بالحواسّ وللنظريّ بالضروريّ.[٩]

١ أي العلم.
٢ أي التعقّل، (ج). يعني أن العلم قد يخص بالتعقل.
٣ س: الثابت.
٤ أي في الإعتقاد، (ج).
٥ أي ولكون الوهم، معطوف على قوله «الشك».
٦ س: أقسام.
٧ أي للعلم، (ج).
٨ أي لصدق حد الضدين عليهما، (ج).
٩ وفي هامش ج: أي الاستعداد للضروريّ بالحواس، وللنظري بالضروريّ.

Ya da bi'l-fiildir ki bu da kendisinde tafsîlâtın ilkesi olan basit bir emrin bulunması şeklinde icmâlen veya parçaları ayrıntılı düşünmeyle tafsîlen olur. Bu, önce sayfanın tamamına sonrada harf harf sayfaya bakılması gibidir. İcmâlî bakışta meydana gelen bütüne örtüşen tek bir sûrettir yoksa bütünü oluşturan herbir parçanın sûreti değildir. Tafsîlî bakışta meydana gelen ise [herbiri bir parçayla örtüşen] birden fazla sûrettir. Bu şekilde İmam Râzî'nin "Tek sûret farklı sûretlerle örtüşmez; çeşitli sûretlerde ise tafsîli [bilgi meydana gelir]. Bununla kastedilen ancak tafsîlde bilginin [zamansal bir] tertiple, icmâlde ise bilginin birden oluşması olabilir." şeklindeki ifadeleri cevaplandırılmış olur.

Dördüncü Mebhas: [Nazarî Bilginin Zorunlu Bilgiye Dönüşmesi]

"Nazarî bilginin Allah'ın yaratmasıyla zorunlu bilgiye dönüşmesinin mümkün olduğu hakkında ihtilaf bulunmamaktadır." denilmiştir. Kâdî Bakıllânî bunun aksini de mümkün görmüştür. Zira taalluk ve teşahhuslar zâtın gereklerinden olmayan ârızî şeyler olduğundan bilgiler mütecanistir [yani mahiyetleri aynıdır]. Dolayısıyla Zeyd'deki insanlık için mümkün olanın Amr'daki insanlık için de mümkün olması gibi bir bilgi için mümkün olan diğer bilgi için de mümkün olur. "Mütecânis olmalarını kabul etsek bile türlerinin farklı olduğunda şüphe yoktur." diyen, mütecânis olmanın anlamında gaflete düşmüştür. Cumhur ise zorunlu bilginin nazarî bilgiye dönüşmesini mutlak olarak men etmiştir. Zira yönelmeyle birlikte zorunlu bilgilerden ayrı olmak imkânsızdır. [İmâmü'l-Haremeyn gibi] bazıları ise kısır döngü [oluşmaması] için [sadece] nazarî bilginin şartı olan zorunlu bilgi de [zorunlunun nazarîye dönüşmesini] men etmişlerdir. [Şöyle ki, bu şekildeki zorunlu bilgi nazarîye dönüşse kendisi kendisinin şartı olmuş olur].Zorunlu bilginin nazarî bilgiye dayanmasının mümkün olması hakkındaki tartışma ise [zorunlu tasdikin "hiçbir şekilde nazara ihtiyaç duymayan" ve "hükmün kendisinde nazara ihtiyaç duymayan" şeklindeki farklı tanımlarından kaynaklanan] lafzî bir tartışmaya benzemektedir.

Beşinci Mebhas: [Hâdis Bilginin Bilinenin Çokluğuyla Çoğalması]

[Kadîm bilgi ittifakla birden fazla bilinene taalluk etmekle birden fazla olmaz]. Hâdis bilgi, bilinenin birden fazla olmasıyla birden fazla olur mu? Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Mu'tezile'den birçoğu bu soruya "evet" cevabı vermiştir. Gerekçeleri ise taallukun bilgiye dâhil olmasıdır.

وإما [٢] بالفعل إجمالاً، بأن يكون عنده أمر بسيط هو مَبدأ التفاصيل؛ [٣] أو تفصيلاً، بأن يلاحَظ الأجزاءُ مفصَّلة، وذلك كما إذا نظر[١] إلى الصحيفة جملة ثم حرفاً حرفاً. / [٥٩ب] والحاصل[٢] في الإجماليّ صورةٌ واحدة تطابق الكلَّ لا كلَّ واحدٍ، وفي التفصيليِّ صوَرٌ متعدّدة، فيندفع ما قال الإمام: إن الصورة الواحدة[٣] لا تطابق المختلفات، والمتعددةَ[٤] تكون تفصيلًا؛ اللهم إلا أن يُراد بالتفصيل حصولُها مرتّبةً[٥] و[٦]بالإجمال دفعةً.

المبحث الرابع

قيل: لا خلاف في جواز انقلاب النظريّ ضرورياً بخلق[٧] الله تعالى. وجوَّز القاضي عكسَه لتَجانس[٨] العلوم بناءً على كون التعلّقات والتشخّصات من العوارض التي ليست مقتضَى الذات، فيجوز على كلٍّ ما يجوز على الآخَر كما يجوز على الإنسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو، ومن قال: لو سُلّم التجانس فلا شك في اختلاف الأنواع، ذهَلَ عن معنى التجانُس. ومنَعه[٩] الجمهورُ مطلقاً، لاستحالة الخلوّ عن الضروريّ مع التوجه، وبعضُهم فيما هو شرط للنظر، للدور. والخلاف في جواز استناد الضروريّ إلى النظري يشبه[١٠] أن يكون لفظياً.

المبحث الخامس

هل يتعدّد العلم الحادث بتعدّد المعلوم؟ قال الشيخ وكثير من المعتزلة: نعم، لأن التعلق داخل فيه.

---

١ ج: نظرنا.
٢ م: فالحاصل.
٣ أي في العلم الإجمالي، (ج).
٤ أي وإن الصور المتعددة. معطوف على قوله «الصورة» في قوله «إن الصورة الواحدة»، (ج).
٥ ج س: مترتبة.
٦ ل – والمتعددة تكون تفصيلا اللهم إلا أن يراد بالتفصيل حصولها مرتبة و، صح هامش.
٧ م (غ): بأن يخلق.
٨ متعلق بقوله «وجوز»، تعليل للتجويز.
٩ أي منع ما جوزه القاضي، وهو انقلاب الضروري نظريًا. راجع الشرح، ١٧١/١.
١٠ ج – يشبه، صح هامش.

Denilmiştir ki: Hayır, çünkü kadîm bilgi de olduğu gibi taalluk bilginin dışındadır. Bu ihtilaf bilginin ["izâfet" ve "izâfeti olan sıfat" şeklindeki farklı iki] tanımındaki ihtilafın uzantısıdır.

[Ebü'l-Hasen el-Bâhilî tarafından] denilmiştir ki: Bilgi iki bilinenin nazarî olması durumunda birden fazla olur. Bu da bir bilgide iki nazarın birleşmesinin gerekmemesi içindir.

Bu görüş "İki bilinenin bir bilgiyle bilinmesi gibi bir nazarla meydana gelmesi de mümkündür." şeklinde reddedilmiştir. Bu, zayıftır.

Kâdî Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn demiştir ki: Eğer iki bilinenin bilgisinin birbirinden ayrılması mümkünse bilgi birden fazla olur. Birden fazla olmadığı takdirde bir şeyin kendinden ayrılmasının mümkün olması gerekir.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: İki bilinen bazen bir bazen de iki bilgiyle bilinebilir. [Yani bazen iki bilgiyle bilinebilme, iki bilinenin birbirinden ayrılmasının mümkün olması için yeterlidir].

Sonra bilinenin birden fazla olmasıyla bilginin birden fazla olduğu durumda, iki bilinen birbirinin misli olsa da bunlara taalluk eden iki bilgi birbirinden farklıdır. Tek bilinene taalluk eden iki bilgi ise birbirinin mislidir.

[Âmidî tarafından] denilmiştir ki: Vakitleri bir olursa misil olurlar. Yoksa vaktin farklı olmasıyla bilinenin de zorunlu olarak farklı olması gerekeceğinden [misil olmaz] farklı olurlar.

Altıncı Mebhas: [Bilginin Mahalli]

Bilginin mahalli nakli delillerle sabit olduğu üzere kalptir. Bununla beraber Allah Teâlâ istediği cevherde bilgiyi yaratabilir. Yalnız [muhakkiklerin sözlerinden] anlaşılana göre burada kalp ile kastedilen mâlum uzuv değildir [insanın ayrışmasını sağlayan ruhtur]. Filozoflara göre ise bilginin mahalli düşünen nefistir (nefs-i nâtıka). Yalnız düşünen nefis tikellerde aletlerin vasıtasıyla bilginin mahalli olur.[1] Bu hususa dair daha fazla açıklama gelecektir.

Yedinci Mebhas: [Aklın Mahiyeti]

Teklîfin dayanağı olan akıl, Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre bazı zorunlu bilgileri bilmektir. Denilmiştir ki: "Akıl, zorunlu bilgilerin bilinmesiyle meydana gelen öyle bir güçtür ki onunla nazarî bilgilerin elde edilmesi mümkün olur". İşte bu "aletlerin arızasız olması durumunda kendisini zorunlu bilgilerin takip ettiği garîze" ve "kendisiyle güzel ve çirkin şeylerin birbirinden ayrıştırıldığı güç" ile [kastedilen] anlamdır.

---

1 Filozofların sözlerinden anlaşılana göre tümellerin bilgisinin mahalli nefistir. Tikellerin bilgisinin mahalli ise iç ve dış duyu organlarıdır. Ancak filozofların muhakkiklerine göre tümellerin de tikellerin de mahalli nefistir. Fakat nefis tümellere zâtıyla tikellere ise vasıtalarla mahal olur. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. 1, s. 173.

وقيل: لا، لكونه خارجاً كما في القديم، فهو فرع الخلاف / [٦٠أ] في تفسير العلم.

وقيل: يتعدد إن كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم.

ورُدّ بجواز أن يحصُلا بنظرٍ كما عُلما بعلمٍ، وهو ضعيف.

٥ وقال القاضي والإمام: يتعدد إن كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما، وإلا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه.

ورُدّ بأنه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين.

ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان[١] وإن تماثَل المعلومان، وبمعلوم واحدٍ متماثلان.

١٠ وقيل: إن اتحد وقته، وإلا اختلفا ضرورةَ اختلاف المعلوم باختلاف الوقت.

المبحث السادس

مَحلّ العلم هو القلب بدليل السمع وإن جاز أن يخلقه الله تعالى في أيّ جوهر شاءَ، إلا أن الظاهر أن ليس المراد بالقلب هو ذلك العضوَ، وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة، إلا أنه في الجزئيات بتوسط الآلات، وسيجيئ

١٥ لهذا زيادة بيان.[٢]

المبحث السابع

العقل الذي هو مناط التكليف قال الشيخ: هو العلم ببعض الضروريات، وقيل: القوة التي تحصل عند ذلك[٣] بحيث يتمكّن بها مِن اكتساب النظريات، وهو معنى الغريزةِ التي[٤] يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، / [٦٠ب]

٢٠ والقوةِ[٥] التي بها يُميَّز بين الأمور الحسنةِ والقبيحةِ.

---

١ ج: يختلفان.
٢ في بحث النفس في أواخر المقصد الرابع.
٣ أي عند العلم ببعض الضروريات، (ج).
٤ س - تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التي.
٥ أي هو معنى القوة، (ج).

Nefsânî Niteliklerden Biri de İradedir.

İki bahisten oluşmaktadır.

Birinci Bahis: [İradenin Tarifi]

İrade, anlamı akılda neredeyse açık olan ve arzudan da farklı bir niteliktir. Zira insan bazen arzulamadığı şeyi isteyebilir. Yahut arzuladığı şeyi istemeyebilir. Mu'tezile'nin cumhuru ise iradenin, fayda inancı veya bu inancı takip eden meyil olduğunu kabul etmiştir. Bize göre ise bunlar iradenin kendisi olmak bir yana şartı bile değildirler. Zira yırtıcı bir hayvandan kaçan önüne çıkan iki yoldan birisine sapar. [Diğer yola girmeyip bu yola girerken de] ne fayda inancı ne de onu takip eden meylin varlığı söz konusudur.

Ashabımızın zikrettiği "İrade bir sıfat olup fâil onunla yapma ve yapmama şeklindeki iki makdûrundan birini tercih eder." şeklinde tarif ise iradenin inançtan ve meyilden farklılığını ortaya koymaz. Aynı şekilde taalluk ettikleri şeylerin makdûr olmalarının gerekliliğini de ifade etmez. Ki böylece "İstemenin (irade) ve istememenin (kerâhet) taalluk ettiği şeyler de bazen isteme veya istememe olur." sözü geçersiz olsun.

Filozoflar ise Vâcibin mûcib olduğunu iddia edince, bu ifadeyle Vâcip'ten iradenin olumsuzlanmasının çirkin bir şey olduğunu sezip iradenin bir çeşit ilim olduğunu iddia ettiler. Dolayısıyla iradeyi "Bilene göre iyilik ve yetkinlik olanın bilinmesidir." şeklinde veya şayet bilgi, fâilden fiilin sudûruna mağlup olmaksızın ve zorlanmaksızın sebep oluyorsa "Fâilin fiilini bilmesidir." şeklinde tarif etmişlerdir. Sonra demişlerdir ki: İradenin başka ve daha genel bir manası vardır. Bu ise "İnsanda ve başka şeylerde [yani diğer canlılarda] bulunan meyelânî bir hâldir."

İkinci Bahis: [Bir Şeyi İrade Etmenin Zıddını İstememe Olması]

Şeyh Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre bir şeyi istemek o şeyin zıddını istememektir. Öyle olmasaydı, bir şeyi isteme ya o şeyin zıddını istememenin zıddı veya mümâsilidir ki bu durumda bir araya gelemezler. Ya da o şeyin zıddını istememeden farklıdır. Bu durumda ise bir şeyi isteme, o şeyin zıddını istememenin zıddı olan o şeyin zıddını istemeyle bir araya gelebilir. [Zira birbirlerinden farklı olanların herbiri diğerinin zıddıyla bir araya gelebilir].

ومنها الإرادة

وفيها بحثان:

البحث الأول

الأشبه أن معناها واضح عند العقل، وتُغاير الشهوةَ،[١] ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه وبالعكس. وجمهور المعتزلة على أنها اعتقاد النفعِ أو ميلٌ يتبَعه. وعندنا ليس ذلك[٢] شرطاً لها فضلاً عن[٣] أن يكون نفسَها،[٤] لِما أنّ الهارب من السبُع يسلك[٥] أحد الطريقين من غير اعتقادِ نفعٍ أو وجودِ ميلٍ يتبعه.

وما ذكره أصحابنا من أنها[٦] صفة بها يرجّح الفاعلُ أحدَ مقدوريه من الفعل[٧] والترك لا يفيد مغايرتَها للاعتقاد أو[٨] الميلِ ولا لزومَ كونِ متعلَّقها مقدوراً ليبطل ما قيل: إن متعلَّق كلٍ من الإرادة والكراهة قد يكون إرادة أو كراهة.

والفلاسفة لـمَّا زعموا أن الواجب موجِب وتفطّنوا لشناعةِ نفيِ[٩] الإرادة عنه زعموا أنها نوع من العلم ففسَّروها بالعلمِ بما هو عند العالِم كمالٌ وخيرٌ أو بكونِ الفاعل عالماً بما يفعله إذا كان ذلك العلم سبباً لصدوره عنه غيرَ مغلوب ولا مُكرَه. ثم ذكروا أن لها معنًى آخر أعمَّ، هي حالة ميلانيّةٌ توجَد[١٠] للإنسان وغيره.

البحث[١١] الثاني / [٦١أ]

إرادة الشيء عند الشيخ نفسُ كراهةِ ضدِّه وإلا لكانت[١٢] مضاداً لها[١٣] أو مماثلًا فلم تجامعها، أو مخالفاً فتجامع ضدَّها[١٤] الذي هو إرادة الضد.

١ م: ومغاير للشهوة.
٢ أي اعتقاد النفع أو ميل يتبعه.
٣ ج س ل – عن.
٤ ل: بنفسها. | أي نفسَ الإرادة.
٥ ج: سلك.
٦ أي الإرادة.
٧ ج – من الفعل، صح هامش.
٨ م: و.
٩ ج: وتفطنوا بشناعة نفي، س: وتفطنوا الشناعة نفي، ل: تفطنوا الشناعة في نفي.
١٠ س – توجد.
١١ م: المبحث.
١٢ م (غ): لكان؛ وكذا جعلا «يجامعها» و«فيجامعها» بصيغة المذكر.
١٣ أي لكانت الإرادة مضادًّا للكراهة، أي كراهة الضد.
١٤ أي ضد كراهة الضد.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Bu durumlardan birini kabul ettikten sonra [diğerini kabul etmeyiz], zira iki farklı şey bazen birbirini gerektirebilirler (mütelâzım). Bazen de iki farklı şey tek bir şeyin zıddı olur. Şayet herbirinin diğerinin zıddıyla bir araya gelmesinin mümkün olması gerekseydi, iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün olması gerekirdi.

Bu görüşe şöyle muârazada bulunulmuştur: Bazen bir şey irade edilir fakat zıddı hiç akla gelmeyebilir. Akla geldiğini farz etsek bile bunların aynı olmaları bir yana, -Kadî Bâkıllanî birbirlerini gerektirdiklerine hükmetse de- birbirlerini gerektirdiklerine dahi delil yoktur.

Nefsânî Niteliklerden Biri de Kudrettir.

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: [Kudretin Tarifi]

Güç bir sıfat olup, başkası olmak bakımından başkasında değişmenin ilkesidir. Bu da ya bir kastla beraberdir veya değildir. Bu ikisinden her birinin de ya eserleri farklıdır ya da değildir. Bunlardan birincisi [yani kastla ve şuurla olan ve eserleri farklı olan] hayvânî, ikincisi [yani kastla ve şuurla olan ama eserleri farklı olmayan] felekî, üçüncüsü [yani kastla ve şuurla olmayan ama eserleri farklı olan] nebâtî ve dördüncüsü [yani kastla ve şuurla olmayan aynı zamanda eserleri de farklı olmayan] unsûrî güçtür. [Bunlar fiillerin yakın ilkeleridir. Bu fiillerden herbirinin türsel sûretler ve nefisler gibi başka ilkeleri de vardır. Ancak] konu türsel sûretler ve nefisler hakkında değildir. Zira onlar cevherler kabilindendir [konu ise arazlardır].

Gücün kudret olmasında muteber olan ya kastla beraber olması veya eserlerinin farklılık göstermesidir. Bunun için "Kudret öyle bir sıfattır ki irade doğrultusunda etkide bulunur." veya "Kudret öyle bir sıfattır ki birbirinden ayrı fiillerin ilkesi olur." denilmiştir. Hayvânî güç gibi bu iki tarifi de kapsayan ittifakla kudrettir. Unsûrî güçler gibi bu ikisinden ayrı olan ise ittifakla kudret değildir. Felekî ve nebâtî güçler gibi ikisinden sadece birini bulunduran ise ihtilaflıdır. ["Hâdis kudret Eş'arî'ye göre müessir değildir. Dolayısıyla bu iki tarife de girmez." denirse, biz de] kudretin bizim görüşümüz üzere hâdis kudreti de kapsaması için "Kudretle kast edilen [bi'l-fiil etki etme değil] etki etme istidâdıdır (bi'l-kuvve)." [deriz]. Bunun için denilmiştir ki: "Kudret öyle bir sıfattır ki kendisiyle bir şeyi yapma ve yapmama mümkün olur."

ورُدّ بعد تسليم لزوم أحد الأمور بأنّ المتخالفين[1] قد يكونان متلازمين أو ضدّين لواحد، فلو لزم جوازُ اجتماعِ كلٍّ مع ضد الآخر لزم جواز اجتماع المتنافيين.

وعورِض بأنه قد يراد الشيء ولا يُشعَر[2] بضده،[3] ثم على تقدير الشعور لا دليلَ على الاستلزام –وإن حكم به القاضي– فضلاً عن الاتحاد.[4]

ومنها القدرة

وبيانها في مباحث:

المبحث الأول

القوة، وهي صفة تكون مَبدأَ التغيُّر في آخَرَ من حيث هو آخَرُ، إما مقارِنةٌ للقصد أوْ لا، وكلٌّ منهما إما مختلفةُ الآثار أوْ لا. فالأولى[5] القوة الحيوانية، والثانية الفلكية، والثالثة النباتية، والرابعة العنصرية، وليس الكلام في الصور النوعية والنفوسِ لأنها من قبيل الجواهر.

والمعتبر في كون القوة قدرةً إما مقارَنةُ القصد أو اختلافُ الآثار، ولهذا قيل: صفة[6] تؤثِّر وفقَ الإرادة أو تكون مَبدأً لأفعالٍ مختلفة؛ فالمشتملة عليهما قدرةٌ اتفاقًا كالقوة الحيوانية، والخاليةُ عنهما ليست بقدرة اتفاقًا كالقوى العنصرية، / [٦١ب] والمشتملةُ على إحداهما فقط مختلَف فيها، كالقوى الفلكية والنباتية. والمراد استعداد التأثير،[7] ليشمل القدرةَ الحادثةَ على رأينا. ولهذا قيل: صفة بها يتمكّن من الفعل والترك.

١ ج: بأن المخالفين، م: لأن المتخالفين.
٢ ل: يشير.
٣ س ل: ضده.
٤ س: الإيجاد.
٥ وهي الصفة المؤثرة مع القصد واختلاف الآثار، مثلها في البواقي. راجع الشرح، ١٧٦/١.
٦ أي هي صفة، يعني القدرة.
٧ س: التأثر.

Vicdan kudretin [varlığına] şahittir. Mizacın ve bünyenin sağlıklı olmasından başka bir sıfat olması nedeniyle kudret, bazı zâtlarda bulunur bazılarında ise bulunmaz. Yahut bazı fiillere etki eder bazılarına etmez.

İkinci Mebhas: [Hâdis Kudretin Fiilden Önce Bulunmaması]

Fiil için [gerekli olan] hâdis kudret Muʿtezile'nin aksine fiilden önce bulunmaz. Bu husustaki delillerimiz şöyledir: [1] Kudret bir arazdır fiil zamanına kadar kalamaz. Kâdîm kudret böyle değildir. [Zira kadîm kudret araz değildir]. [2] Fiil varlığından evvel mümkün değildir. Zira varlığın yoklukla birlikte olması imkânsızdır. Ayrıca [mümkün olsa] gerçekleştiği farz edildiğinde çelişki gerekir.

Birinci delil şöyle reddedilmiştir: Arazların devam etmesinin imkânsız olduğunu kabul etsek dahi [deriz ki:] fiili önceleyen kudretle kastedilen, bilgi, meyil, temenni gibi [taalluk ettiklerinden] ittifakla önce olan şeyler gibi emsâlin yenilenmesiyle (teceddüd-i emsâl) süreklilik arz eden kudrettir.

İkinci delil kadîm kudretle nakz edilerek ve "hall"e reddedilmiştir. Hall şöyledir: İmkânsız olan ve çelişkiyi gerektiren, fiilin yokluğu şartıyla varlığıdır. [Yoksa] fiilin yokluk hâli yerine varlık hâli farz edilerek fiilin yokluğu hâlinde varlığı değildir.

Muʿtezile kudretin sadece fiille birlikte taalluk etmesi durumunda [1] var olanı tekrar var etmenin [2] teklifin imkânsız olmasının ve [3] kadîm kudretin eserlerinin de kadîm olmasının gerekeceğini delil getirmiştir.

Birincisine daha önce geçenlerle cevap verilir. [Şöyle ki, imkânsız olan var olanı var eden bu var etmenin (îcâd) dışında başka bir var etmeyle o var olanı var etmedir].

İkincisine ise şöyle cevap verilmiştir: Biz fiille mükellef olanda, kudretin fiile bi'l-fiil taalluk etmesini şart koşmuyoruz. Aksine cisimlerin yaratılmasıyla değil de kâfirin imanla mükellef olması gibi mümkün olmayla kudretinin taallukunu şart görüyoruz.

Üçüncüsüne ise iki kudretin mümâsil olmasını menʿ edilerek cevap verilmiştir.

والوجدانُ يَشهد بها وبكونها صفةً غيرَ المزاجِ وسلامةِ البِنية توجَد في بعض الذوات[1] دون البعض[2] وعلى بعض الأفعال دون البعض.[3]

المبحث الثاني

القدرة الحادثة[4] على[5] الفعل لا توجد قبله[6] خلافاً للمعتزلة. لنا: أنها[7] عرَض فلا تبقى إلى زمان الفعل، بخلاف القديمة. ولأن الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناعِ الوجود مع العدم واستلزامِ فرضِ وقوعه الخُلْفَ.

ورُدّ الأول، بعد تسليم امتناع بقاء العرض،[8] بأن المراد القدرةُ السابقة المستمرّة بتجدّد الأمثال، كالعلم والميل والتمني ونحوِ ذلك مما هو قبل الفعل وفاقاً.

والثاني[9] بالنقضِ بالقدرة القديمة، والحلِّ بأنّ الممتنع والمستلزم للخلف هو وجودُ الفعل بشرط عدمه لا حالَ عدمه[10] بأن يُفرض بدلَ العدم الوجودُ.

واحتجت[11] المعتزلة بأنها لو لم تتعلق إلا حالَ الفعل لزم إيجادُ الموجود وامتناعُ التكليف وقِدمُ آثار القدرة القديمة. / [٦٢أ]

وأجيب عن الأول بما سبق.

وعن الثاني بأنا لا نشترط في المكلّف به أن يكونَ متعلَّق القدرة بالفعل بل بالإمكان، كإيمان الكافر دون خلق الأجسام.

وعن الثالث بمنعِ تماثل القدرتين.

---

١ ل: الأوقات.
٢ كالعاجز (ج).
٣ كما في حركة المرتعش، (ج).
٤ س – الحادثة.
٥ الظرف متعلق بـ"القدرة".
٦ أي قبل الفعل.
٧ ل: أنه.
٨ ج: الأعراض.
٩ أي وردّ الثاني.
١٠ ج – لا حالَ عدمه، صح هامش.
١١ ج س: احتجت.

"Kötürüm gibi fiilden engelli kimse fiile kadir olamaz." ve "Tek bir kudret birbirine zıt olmasalar dahi iki makdûra taalluk etmez." [gibi] hususlar kudretin fiille birlikte olmasının uzantılarıdır. Mu'tezile iple bağlı kimseyle kötürüm arasındaki farkın zorunlu olduğunu söylemiştir. Nasıl olmasın ki! Bağlı kimsede, zât ve sıfatta bir değişme olmadığı gibi kudretin zıddının ilişmesi de söz konusu değildir. [Mu'tezile] tek bir kudretin farklı zamanlarda mütemâsillere taalluk edeceği hakkında ittifak etmiştir. [Mu'tezile'den] bazıları tek bir kudretin zıtlara taallukunun dönüşümlü olarak mümkün olduğunu kabul etmiştir. Ebû Hâşim ise bu hususta tereddüt etmiştir. Şöyle ki, O bazen [irade, inanç gibi] kalbte ve [hareketler gibi] azalarda olan [her iki] kudretin, diğerinin taalluk ettiklerine değil kendi taalluk ettiklerine taallukunu mümkün görmüş, bazen ise [her iki kudretin bütüne taalluk ettiğini fakat] diğerinin taalluk ettiklerine tesir etmeksizin taalluk etmesini mümkün görmüştür. Bazen de iki hükmü[1] sadece kalbî kudrete özgü kılmıştır [zira kalbî kudret kendi taalluk ettiği şeylerle birlikte azalardaki kudretin taalluk ettiklerine de taalluk eder].

İşin gerçeği şudur: Şayet kudretle, var etme yoluyla fiillerin ilkesi olan güç -ki müessir kudret olarak isimlendirilir- veya âdetin işleyişi yoluyla fiillerin ilkesi olan güç -ki kesbeden (kâsib) kudret olarak isimlendirilir- kastediliyorsa bu [yani müessir ve kâsib kudret] fiilden önce, fiille ve fiilden sonrada bulunur; iki makdûra taalluk eder ve iki zıdda nispeti eşittir. Eğer kudretle [var etme ve kesbetme şeklindeki] iki yönden birine göre tesirin tüm şartlarının toplamış güç kastediliyorsa bu [şekildeki] kudret fiille beraberdir. Makdûrlara nispetle şartların farklı olması nedeniyle bu kudret iki makdûra taalluk etmez.

Üçüncü Mebhas: [Âcizliğin Kudretin Zıddı Olması]

Acizlik kudretin zıttıdır. Ebû Hâşim'in görüşü üzere kudret melekesinin olmaması değildir. Zira biz kötürümün ve fiilden engellenmişin -kudretin olmaması bakımından birbirleriyle ortak olmalarıyla beraber- aralarında fark olduğunu biliriz. Bu durumda Ebû Hâşim fiilden engellenmişin kudreti olmadığını söyleyebilir veya aralarındaki farkı, kudretin kötürümün aksine fiilden engellenmişin özelliği olması kılabilir.

1 İki hüküm yukarıda ifade edilen hükümlerdir. Bunlardan biri, sadece kendi mahallindeki fiillere taallukken diğeri hem kendi mahallindekine hem de diğerinin mahallindekine taalluktur. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 179.

ويتفرّع على كون القدرة مع الفعل أنّ الممنوع عن[1] الفعل لا يكون قادراً عليه كالزَمِن وأنّ القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين وإن لم يكونا ضدين. وقالت المعتزلة: الفرق بين المقَيَّد والزَمِن ضروريّ، كيف وليس فيه[2] تبدّلُ ذات أو صفة ولا طريانُ ضد للقدرة. واتفقوا على أنها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدّد الأوقات. وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل، وتردَّد أبو هاشم فجوَّز تارةً[3] تعلُّقَ كل من القلبية والعضوية[4] بمتعلَّقاتها[5] دون متعلقات الأخرى، وتارة بمتعلَّقاتهما[6] من غير تأثير في متعلَّقات الأخرى، وتارة خَصَّ الحكمين[7] بالقلبية.

والحقّ أنه إن أريد بالقدرة القوةُ التي هي مَبدأ الأفعال بطريق الإيجاد وتسمى القدرةَ المؤثّرةَ، أو بطريق جري العادة وتسمى الكاسبةَ،[8] فهي قبل الفعل ومعه وبعده،[9] وتتعلق بالمقدورين، ونسبتُها إلى الضدين على السواء. وإن أريد / [٦٢ب] القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير[10] على أحد الوجهين[11] فهي مع الفعل، ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة إلى المقدورات.[12]

المبحث الثالث

العجز ضدُّ القدرة[13] –لا عدمُ ملكة كما هو رأي أبي هاشم– لما نجد من الفرق بين الزَمِن والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة. وله أن يَمنع ذلك[14] في الممنوع أو[15] يجعلَ الفرق أنَّ من شأنه القدرةَ بخلاف الزَمِن.

---

١ س: من.
٢ أي في المقيد. والمراد بالمقيَّد انسان مُنع من الحركة بالتقييد.
٣ ل: بأن.
٤ يعني القدرة القائمة بالقلب والقادرة القائمة بالجوارح. راجع الشرح، ١/١٧٨-١٧٩.
٥ ج: بمتعلقاتهما، ل: لمتعلقاتها. | أي يتعلق كل منهما بجميع أفعال محلها دون محل الآخر.
٦ س: بمتعلقاتها؛ ل م (غ): لمتعلقاتهما. | أي «أن كل منهما يتعلق بالجميع إلا أنه لا يؤثر إلا في أفعال محله.» الشرح، ١/١٧٩.
٧ قال في الشرح تفسيرًا لهذا اللفظ: «وأراد بالحكمين التعلق بجميع أفعال محله خاصةً والتعلق بجميع أفعال محله ومحل الأخرى.» الشرح، ١/١٧٩.
٨ م: الكاسبية.
٩ ج: «وبعده ومعه» بدلا من «ومعه و بعده».
١٠ س: التأثر.
١١ وفي هامش ج: أي بطريق الإيجاد أو بطريق جري العادة.
١٢ ج – إلى المقدورات، صح هامش.
١٣ ج س: للقدرة.
١٤ أي ولأبي هاشم أن يمنع عدم القدرة، (ج).
١٥ ل: و.

Acizliğin kudretin zıddı olmasının uzantısı olarak, görünenin aksine olsa da Şeyh Eş‘arî’den şöyle bir görüş nakledilir: Aczin taalluk ettiği şey mevcuttur. Hatta kötürüm oturmaktan acizdir. Yani onda ardından oturmayı getiren bir sıfat vardır. Yoksa kötürüm [ayağı kalkma] kudretinden aciz değildir.

Bu görüşü şu geçersiz kılar: Kesindir ki meydan okumanın muhatabı olan kimselerin aciz olduğu şey Kur’an’ın benzerini getirebilmekti [yoksa aciz oldukları şey Kur’an’ın benzerini getirememek değildir]. Acizlik lafzını bu sıfatla [yani fiili ardından getiren sıfatla] kudretin olmaması arasında ortak kabul etmek dilin kullanımına aykırıdır.

Uykunun kudrete zıt olduğu hususunda tereddüt vardır. Zira uyuyandan fiillerin çoğunluğunun sâdır olması imkânsız iken bazı fiiller sâdır olabilmektedir.

Huy/ahlak kudrete [meşhur zıtlıkla] zıttır. Zıt olması şu açıdandır: Huy bir meleke olup onunla fiiller nefisten kolaylıkla ve düşünmeden sâdır olur. Huyun iki tarafa [yani yapma ve yapmamaya] nispeti [kudretin aksine] eşit değildir.

Nefsânî Niteliklerden Bir Diğeri de Haz ve Acıdır.

Bu iki nitelik bedîhîdir. [Bununla beraber] bazen bu nitelikler, “Uyumlu olan şeyin uyumlu olması bakımından, uyumsuz olanın da uyumsuz olması bakımından idrakidir.” şeklinde tarif edilirler. Haz ve acı idrakten iki çeşittir. Bu ikisinde, idrak edene göre değişen [uyumlu ve uyumsuza] nispete ve uyumlu ile uyumsuzun sûretine değil de zatına ulaşmaya itibar edilir.

Hakikat şudur ki: Biz içimizde bir hâlet buluruz ki bu hazdır. Biliriz ki orada uyumlu olanı idrak vardır. Ancak lezzet uyumlu olanı idrakin kendisi midir? Veya uyumlu olanı idrakten meydana gelen bir şey midir? Veya başkasıyla meydana gelebilir mi? Bu hususlarda tereddüt vardır.

Haz bazen doğal olmayan hâlden çıkmak olarak tarif edilir.[1] Bu tarifi herhangi bir talep ve arzu olmaksızın, mal elde etmek veya bir güzelliği seyretmekle haz duyulması geçersiz kılar.

Sonra haz ve acıdan her biri idrak bakımından maddî ve aklî kısımlarına ayrılır. Aklî olanlar daha güçlüdür. Zira akledilenler daha çoktur ve aklî idrakler daha yetkindir. Aklî ve maddî olanların ikisi de nefsânî niteliklerdendir [yoksa maddî olan duyulur niteliklerden değildir].

1 Bu tarif Galen’e ve Zekeriyya er-Râzî’ye aittir. Bkz. Teftazânî, *age.*, c. 1, s. 180.

ويتفرّع على التضادّ ما نُقل عن الشيخ –وإن كان خلافَ الظاهر– أنَّ متعلَّق العجز هو الموجودُ، حتى أنّ الزمِن عاجز عن القعود بمعنى أنّ فيه صفةً[١] تستعقب القعودَ لا عن قدرة.

ويبطله القطعُ بأن عجز الـمُتَحَدِّينَ إنما هو عن الإتيان بمثل القرآن. والتزامُ اشتراك اللفظ[٢] بين تلك الصفة وعدمِ القدرة خلافُ اللغة. ٥

وفي تضاد النوم للقدرة تردّدٌ، إذ قد يصدر عن النائم بعضُ الأفعال ويمتنع الأكثر.

ويُضادُّها[٣] الخُلقُ من جهة أنه ملكة يصدر بها الأفعال عن النفس بسهولة ومن غير رويّة، وأنّ نسبته إلى الطرفين لا تكون على السوية.

ومنها اللَّذَّة والأَلَم ١٠

وهما بديهيان، وقد يفسَّران بإدراك الـمُلائم والـمُنافي من حيث هما كذلك، / [٦٣أ] فهما نوعان من الإدراك اعتبر فيهما إضافةٌ تختلف بالقياس إلى المدرِك وإصابةٌ لِذاتِ الـمُلائم والـمُنافي[٤] لا صورتِهما.

والحقّ أنا نجد حالةً هي اللذة ونعلم أن ثمة إدراكاً للمُلائم. وأما أنها نفسُه[٥] أو أمرٌ حاصل[٦] به وهل يحصل بغيره ففيه تردّدٌ. ١٥

وقد تُفسَّر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية. ويُبطله الالتذاذ بإصابةِ مال أو مطالعةِ جمال من غير طلب وشوق.

ثم ينقسم كل من اللذة والألم[٧] إلى الحسيّ والعقليّ حسب الإدراك، والعقلي أقوى لأن المعقولات أكثر وإدراك العقل[٨] أكمل، وكلاهما من الكيفيات النفسانية

---

١ ل: ضعفا.
٢ أي لفظ العجز، (ج).
٣ أي القدرة، (ج).
٤ ل: أو المنافي.
٥ أي أن اللذة نفسُ الملائم، (ج).
٦ ج: حصل.
٧ م: «كل من اللذة والألم ينقسم» بدلا من «ينقسم كل من اللذة والألم».
٨ م: العقلي.

Çünkü maddî olanda duyumsanan, kendisiyle haz alınan veya acı duyulan şeydir. Yoksa hazzın ve acının kendisi değildir.

Acının maddî olanı özellikle de dokunmayla gerçekleşeni "veca‘" şeklinde isimlendirilir. İbn Sînâ acının/veca‘ın sebebini, bitişikliğin parçalanmasına ve sıcak ya da soğuk aykırı bozuk mizaca indirgemiştir. Çünkü yaş ve kuru edilgin niteliktir. Evet, bazen kuru dolaylı olarak acı verebilir. Çünkü kuru, sıkıştırmanın şiddetini peşi sıra getirdiği için bitişikliği parçalar. Yaş ise böyle değildir. Yaşın sonrasında meydana gelen uzama ise [yaşlıkla değil] maddeyledir. Uyumlu bozuk mizaç ise böyle değildir. Uyumlu bozuk mizaç uzvun cevherinde karar kılan, direnci ortadan kaldıran ve bu şekilde [acı vermeme bakımından] aslî mizacın hükmünde olan şeydir. Bunun nedeni şudur: Duyu konusu olandan duyu organının etkilenmesinin şartı nitelikte farklılıktır.

İmam Râzî [acının sebebinin bitişikliğin parçalanması olmasına] şöyle itiraz etmiştir: [1] Parçalanma ademîdir [acının illeti olamaz]. [2] [Yine] beslenme ve besinlerin çözülmesinin devamı azalarda meydana gelen birçok parçalanmadır. Bununla beraber her hangi bir acı söz konusu değildir. [3] Ayrıca acı bazen, çok keskin bir şeyle kesmede olduğu gibi parçalanmadan sonra gerçekleşir.

Bu itirazlara şöyle cevap verilmiştir [birincinin cevabı şöyledir]: Parçalanma bazı parçaların bazılarından ayrılması hareketidir [dolayısıyla ademî değildir]. [Ademî olduğunu kabul etsek dahi] imkânsız olan ma‘dûmun sebep olmasıdır. Ademînin özellikle de hazırlayıcı da sebep olması imkânsız değildir. [İkinci ve üçüncünün cevabı şöyledir:] Burada kastedilen şudur: Parçalanmanın duyumsanan miktarı eğer nefsin alışması ve süreklilik durumu olmaksızın nefsin yönelmesi ve şuurla birlikte duyumsayan uzuvda olursa, aykırı olması cihetiyle acı idrak edilir. Bu, acı vericidir. Acı vermesi, uzvun şeklinin layık olan yetkinliğini kaybetmesini peşisıra getirmesi vasıtasıyla olsa da böyledir. Dolayısıyla problem de kalmaz.

Nefsânî Niteliklerden Bir Diğeri de Sağlık ve Hastalıktır.

Sağlığı İbn Sînâ "Bir meleke veya hâl olup bulunduğu konudan fiiller arızasız bir şekilde çıkar." şeklinde tarif etmiştir. Yani sağlık yerleşik olma sıfatıyla olsun ya da olmasın nefsânî nitelik cinsindendir.

لأن المحسوس في الحسي هو ما يُلتذّ به أو يُتألّم، لا نفسُ اللذة أو الألم.

والحسي من الألم –سيّما اللَّمْسيَّ– يسمى وجَعاً.

وحصر ابن سينا سببه في تَفَرُّقِ الاتّصال وسوءِ المزاج المختلِف الحارِّ أو البارِدِ، لأنّ الرَطْب واليابس انفعاليتان.[١] نعم، قد يُؤلم اليابس بالعرض،[٢] لاستتباعه لشدة[٣] التقبيض تفرُّقَ الاتصال، بخلاف الرطب، فإن ما يستعقبه[٤] من التمديد إنما هو بالمادة، بخلاف[٥] المتفق، أعني ما استقرَّ في جوهر العضو وأبطلَ المقاومةَ وصار في حكم المزاج الأصليّ، وذلك لأن شرط انفعال الحاسةِ عن المحسوس / [٦٣ب] المخالفةُ في الكيف.

واعتراضُ الإمام الرازي بأنّ التفرق عدميّ وبأنّ في دوام الاغتذاء والتحللِ تفرقًا كثيراً في الأعضاء ولا ألَمَ، وبأنّ الألَمَ قد يتأخر عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية الحدّة –مدفوعٌ[٦] بأن التفرق حركة بعضِ الأجزاء عن البعض، على أنّ الممتنع سببية المعدوم دون العدمي، خصوصاً في المُعِدِّ،[٧] والمراد أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان[٨] في عضوٍ حاسٍّ مع الشعور والتفاتِ النفس من غير إِلْفٍ واستمرارٍ وقد أُدركَ من جهة كونه منافياً فهو مؤلمٌ ولو بواسطةِ استتباعه فقدانَ هيئةِ العضو كمالَه اللائقَ، وحينئذٍ لا إشكال.

ومنها الصحة والمرض

أما الصحة فعرّفها ابن سينا بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمةً، يعني أن جنسها الكيفيةُ النفسانية، سواء كانت بصفة الرسوخ أو دونها، لا كما هو رأي البعض من تخصيصها بالراسخة،

---

١ م: انفعاليان.

٢ ل – أو البارِدِ لأن الرطب واليابس انفعاليتان نعم قد يؤلم اليابس بالعرض، صح هامش، إلا أنه كتب «في العرض» بدلا من «بالعرض».

٣ ج: بشدة.

٤ ج س: يستتبعه.

٥ ج س: وبخلاف.

٦ خبر لقوله «واعتراض الإمام».

٧ م: المعدوم. | أي في السبب المعدّ.

٨ س – إذا كان.

Yoksa Şifa'da İbn Sina'nın "Sağlık hayvânî cisimde bir meleke olup bu meleke sayesinde [doğal ve doğal olmayan] fiiller arızasız bir şekilde hayvânî cisimden çıkar." şeklindeki ifadelerine dayanarak bazılarının benimsediği gibi yerleşiğe özgü değildir. Sağlığın tanımında İbn Sînâ melekeyi öne almıştır. Zira meleke daha baskın, daha şereflidir ve [hâlin aksine melekenin] sağlık olduğunda ittifak vardır. İmam Râzî'nin "Sağlığın bu tanımı bitkilerin sağlığını da kapsar." şeklindeki iddiası ise meleke ve hâlin manasından gaflettir. [Zira meleke ve hâl canlı nefislere özgü nefsânî niteliklerdir]. İbn Sînâ'nın sağlığın insana özgü kılınmasını ifade eden "Sağlık öyle bir durumdur ki onunla insan bedeni kendisinden fiillerin arızasız çıkması için [uygun] mizaç ve bileşimde bulunur." şeklindeki sağlık tanımı ise sağlığın tıpta araştırılması itibariyledir. Sıhhat ve arızasızlıkla kastedilen ise fiillere isnat edilmeleri deliliyle sözlük manalarıdır. Dolayısıyla [tarifte] kısır döngü yoktur. Tanımdaki "an" ve "min" kelimeleriyle mahalle yerleşenin (hâll) ve mahallin ilke olmasına delâlet edilmesi, birincinin fâilî ikincisinin maddî ilke olmasına veya birincinin organik/aletsel (âlî), ikincisinin fâilî ilke olmasına binaendir.

Hastalığa gelince, [İbn Sînâ] hastalığı bazen "sıhhate zıt meleke veya hâl" kabul ederken bazen de sıhhatin kaybolmasına denmesine binaen "sıhhat melekesinin olmaması" kabul etmiştir. Bazen de hastalık, ilkeden fiillerin kusurlu çıkmasına denir. Hastalık ve sıhhat arasında [adem-meleke değil de] zıtlık takdir edildiğinde hastalık ve sağlık nefsânî nitelikler cinsinden olur. Bazen hastalık ve sağlığın çeşitleri sayılırken bu ikisinin veya sadece hastalığın duyu konusu şeyler kabilinden olduklarına veya niteliklerden olmadıklarına delâlet eden şeyler zikredilir. Bu tesâmühtür.[1]

Hastalık için itibar edilen bütün fiillerin arızasız olmaması ise sağlık ve hastalık arasında ara bir durum sabit olmaz. Şayet bütün fiillerin arızalı olması ise [nekâhet dönemi gibi] ara bir durum sabit olur.

Yine sevinç, gam, kızgınlık, korku, hüzün, tasa benzeri şeyler de nefsânî niteliklerdendir. Bu nitelikler hakkında inceleme olmayacaktır.

1 Tesâmüh, bir kavramın kullanımında tanıma uygunluğa hassasiyet göstermeme anlamına gelir.

على ما قال في الشفاء: ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها الأفعالُ غيرَ مَؤُفَة.[١] وقدَّم الملكة لأنها أشرفُ وأغلبُ والمتفقُ على كونها صحةً. وفيما زعم الإمام من شمولها صحةَ النبات ذهولٌ عن / [٦٤أ] معنى الملكة والحالةِ.[٢] وأما تخصيصها بالإنسان فيما قال:[٣] إنها هيئة يكون بها بدن الإنسان[٤] في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، فبالنظر إلى أنها المبحوث عنها في الطبّ. والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللّغوي بدليل الإسناد إلى الأفعال، فلا دور. والدلالة بكلمتي (عن) و(من)[٥] على مّبدئية كلٍّ[٦] من الحالّ والمحلّ[٧] مبنيةٌ على أن الأول فاعلي والثاني مادي، أو الأولَ آلي والثاني فاعلي.

وأما المرض فجعلَه[٨] تارةً ملكةً أو حالةً مضادةً للصحة وتارةً عدمَ ملكةٍ لها، بناء على أنه قد يطلق على زوال الصحة وقد يطلق على ما يَحدث عنده من المبدأ للآفة في الأفعال. وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية، وقد يذكر عند تعداد أنواعهما[٩] ما يدل على أن كليهما أو المرضَ خاصةً من قبيل المحسوسات أو غيرِ الكيفيات، وهو تَسامحٌ.

ثم المعتبر في المرض إن كان عدمَ سلامة جميع الأفعال لم تثبت الواسطةُ، وإن كان آفةَ الجميع تثبت.

ومنها: الفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهمّ ونحوُ ذلك، ولا بحث فيها.

---

١ أي غير مصَابَة بآفة.
٢ ل: والحال.
٣ أي: ابن سينا (ج).
٤ ج – فيما قال إنها هيئة يكون بها بدن الإنسان، صح هامش.
٥ ج ل: «من وعن» بدلا من «عن ومن». | أي في التعريف المذكور، أعني قوله «ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة».
٦ س + واحد.
٧ المراد بالحالّ هو الملكة، وبالمحل هو الموضوع، أي البدن أو العضو. وهما أيضا المرادان على الترتيب بما يلي من قوله «الأول فاعلي والثاني مادي» راجع الشرح، ١/١٨٣–١٨٤.
٨ ج س: فجعلها. | أي ابن سينا (ج).
٩ س ل: أنواعها. | أي أنواع الصحة والمرض، أو أنواع المرض فقط.

Üçüncü Kısım: Niceliklere Özgü Nitelikler

Niceliklere özgü niteliklerdir. Bu ifadeyle şunu kastediyorum: Niceliğe özgü niteliklerin düzlük, eğim, oyukluk, diklik ve açı gibi [fertlerinin] bitişik nicelikler vasıtasıyla, teklik çiftlik gibi [fertlerinin] ise ayrık nicelikler vasıtasıyla bir şeye ilişmeleri tasavvur edilebilir.

Hilkat de niceliğe has niteliklerden sayılabilir. Hilkat derken şeklin ve rengin toplamını kastediyorum. Hilkatin niceliğe has nitelik sayılması şeklin niceliğe özgü olması itibariyledir. Çünkü şekil, cismin sınırı veya sınırlarını kuşatma durumudur. Aynı şekilde renk de rengi yüzeye özgü kılanlarca niceliğe hastır. [Renk ve şekilden] bileşik [hilkat], şahsın kendisiyle güzellik ve çirkinlikle vasıflanması bakımından bir birliği olduğu için [benzer bileşikler değil] sadece hilkat niceliğe özgü bir nitelik sayılmıştır. Bazılarına göre şekil konum kategorisindeyken açı ise bölünmeyi kabul etmesi bakımından niceliktir. Açı, tek çizgiye dönüşmeksizin bir noktada birbirine kavuşan iki çizginin kuşattığı yüzey olarak tarif edilmiştir. Bununla açıyı "Açı o yüzeyden bükülen kısımdır." şeklinde tarif edenlerin açıkça ifade ettiği üzere açının noktanın altındaki yüzey olduğu kastedilmiştir.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Bölünmeyi kabul etme açının zâtı itibariyle olmayabilir. Nasıl olsun ki bir kere açıda niceliğin lâzımı yoktur. Niceliğin lâzımı da ikiyle çarpmayla geçersiz (bâtıl) olmamadır. [Muhakkikler açıyı nicelik değil, niceliklere has nitelik olarak kabul etmişlerdir]. Bunun için açı, iki çizginin birleştikleri noktada yüzeyden kuşattığı şekil olarak tarif edilmiştir.

Dördüncü Kısım: İstidâdî Nitelikler

Bu nitelik hasta olmaya yatkınlık ve yumuşaklık gibi edilgiye şiddetli istidâttır. Bu istidâda kuvvetsizlik denir. Yahut bu nitelik sağlıklılık ve sertlikte olduğu gibi mukâvemet göstermeye edilgen olmamaya şiddetli istidâttır. Buna da kuvvet denir. [Kuvvet ve kuvvetsizlik kısımlarının] ortak noktası, bir nitelik olup kendisiyle, kabul eden şeyde iki kabul cihetinden biri ağır basar.

القسم الثالث :الكيفيات المختصة بالكميات

أعني التي لا يُتصور[١] عروضها لشيء إلا بواسطة كميتِه[٢] المتصلةِ، كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتقبيب / [٦٤ب] والزاويةِ، أو المنفصلةِ كالزوجية والفردية.

وقد يُعدّ منها الخِلْقَةُ، أعني مجموعَ الشكل واللونِ، باعتبار أنّ الشكل يُخصُّ[٣] الكمَّ[٤] لكونه هيئةَ إحاطةِ الحدِّ أو الحدودِ[٥] بالجسم، وكذا اللون فيمن يَخصُّه بالسطح. واعتُدَّ بهذا المركّب[٦] خاصةً لما فيه[٧] من وحدةٍ بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح. وبعضهم على أن الشكل من الوضع،[٨] والزاويةَ من الكم لقبولها القسمةَ، ففسرت بسطحٍ أحاطَ به خطّان يلتقيان على نقطة من غير أن يتحدا. والمراد أنها[٩] ما يلي تلك النقطةَ من السطح على ما صرح به من قال: هي الـمُنْحدِبُ[١٠] من ذلك السطح.

ورُدَّ بأنه يجوز أن يكون قبولها القسمةَ[١١] لا لذاتها، كيف وقد انتفى فيها لازمُ الكمِّ وهو عدم البطلان بالتضعيف، ولذا فسرت بهيئة إحاطةِ الخطين بالسطح عند الملتقى.

القسم الرابع : الكيفيات الاستعدادية

وهي استعدادٌ شديد على أن يَنفعل كالـمِمراضية واللِّين،[١٢] ويسمى اللاقوَّةَ؛ أو على أن يُقاوِم ولا ينفعل كالـمِصحاحية والصلابة، ويسمى القوةَ. فالمشترك كيفيةٌ بها يترجّح القابلُ في أحد جانبي قبوله.

---

١ س: نتصور.
٢ م: لكمية؛ (غ: الكمية).
٣ ل م: يختص.
٤ م: بالكم.
٥ س: المحدود.
٦ س: المتركب.
٧ م (غ): بما فيه؛ س: لما قبله.
٨ «والجمهور على أن الشكل من الكيفيات بناء على أنه الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه إلى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها.» الشرح، ١/١٨٦.
٩ أي الزاوية.
١٠ م (غ):المتحدب؛ ل: المنجذب؟ (غير واضح).
١١ ل: للقسمة.
١٢ س: واللبن.

Denilmiştir ki: Yahut bu nitelik güreşte olduğu etki etmeye şiddetli istidâddır. [Dolayısıyla istidâdların üç kısmı olmuş olur]. [Bu üç kısmın] ortak noktası, hâricî bir durum gibi yetkin cismânî istidât olmadır.

Bu görüş iki yönden reddedilmiştir:

5 Birincisi: Örneğin güreş, o sanatın ilmiyle ve fiillere güç yetirmeyle ve azaların sertliğiyle alakalıdır. Sanatın ilmi ve fiillere güç yetirme nefsânî niteliklerdendir. Azaların sertliği ise birinciye [yani kuvvete] döner [dolayısıyla üçüncü kısım gerçekleşmez].

İkincisi: Sıcaklık, duyu konusu şeylerden olmakla birlikte yakmaya şid-
10 detli bir kuvvettir.

Bu iki yönün de bina edildiği şey, niteliğin dört kısmının zât bakımından birbirlerinden ayrı oluşudur.

DÖRDÜNCÜ FASIL: MEKÂNDA OLUŞ (EYN)

Eyn mekânda olma demektir. Bu hususu incelemede iki yöntem vardır.

15 **Birincisi: Kelâmcıların Yöntemi**

Bunun da iki bahsi vardır.

Birinci Bahis: [Oluş]

Oluşun (kevn) varlığı zorunludur. Dört çeşit oluş vardır. Zira bir cevherin bir mekânda meydana gelmesine, diğer bir cevhere nispetle itibar
20 edildiğinde eğer ikisinin arasına bir üçüncü cevherin girmesi mümkünse bu oluş yakınlık ve uzaklık kısımlarıyla "ayrılık"tır. Giremiyorsa "birleşme"dir. Komşuluk (mücâveret) ve temas [doğruya] en yakın görüşe göre birleşmenin isimlerindendir. Birleşme bir cevherle kâim olur. Birleşmiş olan cevherlerden her birinde, diğerine nispetine itibar edilmese de ken-
25 disiyle kâim bir birleşme vardır. Bir şeyin bulunduğu mekânda varlığının öncesi varsa "sükûn"dur. Öncesi başka bir mekânda ise "hareket"tir. Sükûn birinci mekânda ikinci var olmadır. Hareket ise ikinci mekânda ilk var olmadır.

قيل: أو على أن يَفعل كالمصارعة، فالمشترك استعدادٌ جسمانيّ / [٦٥أ] كاملٌ نحوَ أمرٍ من خارج.

ورُدّ بوجهين:

الأول: أن المصارعة مثلاً تتعلق بعلمٍ بالصناعة وقدرةٍ على الأفعال، وهما من الكيفيات النفسانية، وصلابةٍ في الأعضاء، وهي راجعة إلى الأول.

الثاني: أن الحرارة قوة شديدة على الإحراق مع أنها من المحسوسات.

ومبناهما على كون الأقسام الأربعة للكيف متباينةً بالذات.[١]

الفصل الرابع في الأين

وهو الكون في الحيّز،[٢] وسلوكه على طريقين:

الطريق[٣] الأول للمتكلمين

وهو بحثان:

البحث الأول

الكون وجوده ضروريّ. وأنواعه أربعة، لأنّ حصولَ الجوهر في الحيز إن اعتُبر بالنسبة إلى جوهرٍ آخَر فإن أمكن تخلُّل ثالثٍ بينهما فافتراقٌ على تفاوت أقسامه في القرب والبعد، وإلّا فاجتماعٌ، ومن أسمائه[٤] المجاورةُ والمماسّةُ على الأقرب؛ وقيامه بواحدٍ،[٥] إذ لكلّ[٦] من الجوهرين اجتماعٌ يقوم به. وإن لم يُعتبر بالنسبة إلى آخَر فإن كان مسبوقاً بحصوله[٧] في ذلك الحيّز فسكونٌ، أو في آخَرَ فحركةٌ؛ فالسكون حصولٌ ثانٍ في حيّزٍ أوّلَ، والحركة حصولٌ أوّلُ في حيّزٍ ثانٍ.

---

١ س + من هذا القبيل.
٢ أي حصول الجوهر في الحيز، أو نسبته إلى المكان. راجع الشرح، ١/١٨٧.
٣ م – الطريق.
٤ أي أسماء الاجتماع.
٥ أي قيام الاجتماع إنما هو بواحد من الجوهرين، لا بكليهما. راجع الشرح، ١/١٨٨.
٦ م: كل.
٧ س: بحصول.

[Bazı kelâmcılara göre] hudûsun ilk anındaki var olma, ne hareket ne de sükûndur. Dolayısıyla [oluşlar dörtle] sınırlandırılamaz.

Kâdî Bâkıllânî ve Ebû Hâşim hudûsun ilk anındaki var olmanın sükûn olduğunu söylemiştir. Çünkü hudûsun ilk anındaki var olma [aynı hayyizdeki] ikinci var olmanın mümâsilidir. [Bir hayyizde ikinci var olma ise ittifakla sükûndur. Dolayısıyla hudûsun ilk anındaki oluş da sükûn olur]. Bu ise hareketin sükûnların toplamı olmasını gerektirir. Zira ikinci mekândaki birinci oluş da aynı şekilde sükûndur. Ki [Bâkıllânî] bunun sükûn olduğunu kabul etmiştir. Hatta denilmiştir ki: Her hareket sükûndur ama her sükûn hareket değildir. Hareket ve sükûn arasındaki zıtlık ise bir mekândaki sükûnla o mekândan ayrılan hareket arasındadır. Yoksa bir mekândaki sükûn ile o mekâna doğru hareketin arasında zıtlık yoktur. Zira bu hareket sükûnun kendisidir.

Bu görüşe [Âmidî tarafından] şöyle itiraz edilmiştir: Eğer bu görüş doğru olsaydı ikinci mekândaki ikinci var olmanın birinci var olma gibi hareket olması gerekirdi. “Harekette o mekânda var olmada öncesi olmamasına itibar edilir.” sözü ise ilzâmı savuşturmamaktadır.[1]

Tahkîk şöyledir: Mesafenin iki tarafında hareket eden için, karar kılmayıp sürekli olan mekânda var olmalar söz konusudur. Eğer hareketle gerçekleşmiş olan kastediliyorsa bu durumda hareket, başka bir mekânda var olmanın ardından var olmadır. Eğer başlangıçtan bitişe uzanan vehmedilen hareket kastediliyorsa [bu takdirde] hareket, birbirinin peşi sıra gelen mekânlarda art arda var olmalardır. Sonra eğer sükûn mekânda bekleme şartı olmaksızın var olmanın ismi kabul edilecek olursa, bu durumda hareket sükûn veya sükûnların toplamıdır. Ama sükûn için mekânda bekleme şartı kabul edilirse bu olmaz. Bu durumda sükûnun ikinci var olma veya iki var olmanın toplamı olmasında ise tereddüt vardır.

Gerçek şudur ki: Oluşun hakikati dört oluşta da birdir. Hatta bir şey farklı itibarlarla bazen birleşme bazen ayrılma bazen hareket bazen de sükûn olabilir. Mutlak olarak oluşların zıt olduğunu söyleyen [Bâkıllânî] bununla varlıkta birbirinden ayrışmış oluşların birleşmelerinin imkânsız olduğunu kastetmiştir. Zira iki oluş bir cevheri bir mekâna özgü kılmakla

1 Âmîdî'ye göre iki oluşun bu şekilde mümâsil kılınması doğru değildir. Böyle olması durumunda ittifakla sükûn olan ikinci mekândaki ikinci var oluşun hareket olması gerekir. Çünkü bu oluş ilk oluşun mümasilidir. Hâlbuki bunu söyleyen yoktur. Buna karşı “Harekette muteber olan aynı mekânda öncesinde olmamadır.” denebilir. Fakat bu savunma söz konusu ilzâmı savuşturamaz. Çünkü “Sükûn için de mekân bakımından başka bir hayyizle bitişik olmama muteberdir.” denebilir. Ancak onların iddia ettiği üzere bir hayyize yönelen hareketin sükûn olması, sükûnun iki hayyizle olması gibi bir durum ortaya çıkarır. Bu ise sükûnda itibar edilen söz konusu özelliğe aykırıdır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 189.

وأما الحصول أوّلَ[1] الحدوثِ فليس بحركة ولا سكون، فلا حصرَ.

وقال القاضي وأبو هاشم: بل سكونٌ لأنه مماثل للحصول الثاني، / [٦٥ب] ويلزم كونُ الحركة مجموعَ سكناتٍ، لأن الكون الأول أيضاً في الحيّز الثاني سكونٌ، والتُزم ذلك حتى قيل بأن كلَّ حركةٍ سكونٌ ولا عكس، والتضادّ إنما هو ٥ بين السكون في الحيّز والحركة منه لا إليه، فإنها عينه.[2]

واعتُرض بأنه لو صح ذلك لزم أن يكون في الحيّز الثاني الحصولُ الثاني حركةً كالأول.[3] والقولُ بأنّ عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيّز معتبر في الحركة لا يَدفع الإلزامَ.

والتحقيق أن للمتحرك بين طرفي المسافة حصولاتٍ على الاستمرار دون ١٠ الاستقرار، فإن أريد بالحركة ما هو المحقق منها فهي الحصول بعد الحصول في حيّزٍ آخَر، وإن أريد الموهوم الممتدّ[4] من المبدأ إلى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الأَحياز المتتالية.[5] ثم إنْ جُعِل السكون اسماً للحصول من غير اشتراطِ لبثٍ فالحركة سكونٌ أو مجموع سكناتٍ، وإن اشترط فلا. وحينئذٍ فالسكون[6] هو الحصول الثاني أو مجموع الحصولين فيه تردّدٌ.

١٥ ثم الحقّ أن حقيقةَ الكون في الأربعة واحد،[7] وإنما التمايز بالحيثيات، حتى أنّ الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركةً وسكوناً[8] باعتبارات مختلفة. ومَن أطلقَ القولَ بتضادّ الأكوان أراد الأكوانَ[9] المتميزة في الوجودِ، / [٦٦أ] يمتنع اجتماعها لأنّ الكونين[10] يوجبان تخصيصَ[11] الجوهر بحيّزٍ واحدٍ

---

١ ل: أو.
٢ أي: فإن الحركة إليه (أي إلى الحيز) عينُ السكون.
٣ أي كالحصول الأول.
٤ س: «الموهوم أعني الأمر الممتد» بدلا من « الموهوم الممتد».
٥ س: المتلاصقة.
٦ س: لا يكون.
٧ ج: واحدة.
٨ س ل: أو سكونا.
٩ س – أراد الأكوان؛ ج م غ: أراد أن الأكوان.
١٠ وزيد في هامش ج: «إن كانا، ظ» يعني الظاهر. قارن الشرح (١٩٠/١).
١١ ج: تخصص.

mütemâsil olurken iki mekâna özgü kılmakla birbirlerine zıt olur. Çünkü cevherin iki mekânda bir anda oluşu zorunlu olarak imkânsızdır. Dolayısıyla hangisi olursa olsun iki oluş birleşmezler. Bunun bina edildiği şey temasın oluşlardan olmamasıdır. Eğer temas oluşlardan olsaydı altı cevherle kuşatılmış cevherde olduğu gibi [bir cevherde] [altı tane temas şeklinde] oluşların birleşecekleri açıktır. Bazılarından nakledildiği üzere bunun [yani bir cevherin birden fazla cevhere temasının] men'i ise mükâberedir.

İkinci Bahis: [Harekete Göre Cismin Durumları]

Gerçek şu ki, [1] hareketli cismin içindeki parçaları da hareketlidir. [2] Yerde veya havada sabit duran bir cisim, üzerindeki suyun ve havanın değişmesi durumunda da sükûn hâlindedir. Zira bu hususta aklın ve örfün mutabakatı vardır. Birincideki ihtilaf, cismin iç parçasının mekânı hakkındaki tartışmaya dayanır. İkincideki ihtilafın dayandığı tartışmalar şunlardır: Mekân yaratılmış boyut mudur? Yoksa kuşatanın iç yüzeyi midir? [Yine] bir hâlde hareketin iki cihetinin ayrı olmasını mümkün kılacak şekilde[1] mekân tutandan (mütehayyiz) mekânın (hayyiz) ayrılmasıyla hareket var olur mu? Yoksa kaçınılmaz olarak mekân tutanın mekândan ayrılmasıyla mı hareket var olur? Ki bu şekilde [bir hâlde hareketin iki cihetinin farklı olması] imkânsız olur. Muhalifin kastettiği, “Ben mekân ve hareket lafzını bu anlamda kabul ediyorum.” değildir.[2] Aksine kastettiği temelde lafzın mukâbiline konduğu anlamın, [o şeyin] hakikatinin ilkesi olmasıdır. Dolayısıyla tartışma isimlendirme [kaynaklı] olmaz.

İkincisi: Filozofların Yöntemi

Burada birkaç mebhas vardır.

Birinci Mebhas: [Mekânda Oluşun Mahiyeti]

Eğer suyun bardakta olması gibi mekân şeyden fazla değilse mekânda oluş hakikidir. Zeyd'in evde, şehirde ve dünyada olması gibi fazla ise hakiki değildir. Mekânda oluş bir şeyin mekânda olması gibi cins veya havada olması gibi tür veya bu evde olması gibi şahıs bakımından olur. Mekânda oluş aşağı yukarı gibi zıtlığı ve daha yüksek olma gibi artmayı kabul eder.

1 Örneğin bir cismi kuşatan suyun bir kısmının sağ tarafa diğer kısmının sol tarafa ayrılması durumunda bu hareket tanımına göre hareketin aynı anda iki yöne olması mümkün olur.

2 Tartışmanın isimlendirme kaynaklı olduğu görüşü Îcî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.* c. 1, s. 190.

فيتماثلان، أو بحيّزين فيتضادان ضرورةَ امتناع حصول الجوهر في آنٍ واحد في حيّزين، وأياً ما كان فلا يجتمعان. ومبنى ذلك[١] على أن المماسةَ ليست من الأكوان، وإلا فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر، فإنَّ مَنْعه على ما نُقل عن البعض مكابرةٌ.

٥ **البحث الثاني**

الحق أن الباطنَ من أجزاء الجسم المتحرّك متحركٌ، والمستقِرَّ على الأرض أو الواقفَ في الجوّ عند تبدّل الماء والهواء عليه ساكنٌ، لإطباق العقل والعرف على ذلك، والخلافُ في الأول عائد إلى الخلاف في حيّز الجزء الباطن، وفي الثاني إلى الخلاف في أنّ الحيّز هو البُعد المفطورُ أو الباطن من الحاوي، وأنّ الحركة ١٠ هل يحصل بزوال الحيّز عن المتحيّز حتى يمكنَ اختلاف جهتيِ الحركة الواحدة في حالة واحدة، أم لا بدّ أن يكون بزوال المتحيّز عن حيّزه حتى يمتنعَ ذلك.

وليس مراد المخالف أنِّي أجعلُ لفظ الحيّز[٢] أو الحركة اسماً لهذا المعنى، بل أن حقيقة ما وُضع الاسم في الأصل بإزائه هو هذا، فلا يكون نزاعاً في التسمية.

الطريق الثاني للفلاسفة

١٥ وهو مباحث: / [٦٦ب]

المبحث الأول

الأين حقيقيّ إن لم يَفضُل الحيّزُ على الشيء، ككون الماء في الكوز، وإلا فغير حقيقي، ككون زيدٍ في الدار أو في البلد أو في العالم، ويكون جنسياً ونوعياً وشخصياً، ككون الشيء في المكان أو في الهواء أو في هذه الدار، ويَقبل التضادَّ ٢٠ كفوقُ وأسفلَ، والاشتدادَ كالأتمّ فوقيّةً.

---

١ أي التضاد، (ج).
٢ س – الحيز، صح هامش.

İkinci Mebhas: [Hareketin Tarifi]

Denilmiştir ki: Hareket kuvveden fiile dereceli, yavaş yavaş veya birden olmayacak şekilde çıkıştır. Bu tarifin bina edildiği şey şudur: Bu anlamların tasavvuru -ki bu tasavvurların özü parçaları varlıkta bir arada bulunmayan bitişikliktir- bedîhîdir. Yoksa bunlar hareketin tasavvuruna bağlı olan zamanın tasavvuruna bağlı değildir ki kısır döngü gereksin.

Denilmiştir ki: "Hareket bi'l-kuvve olanın bi'l-kuvve olması bakımından ilk yetkinliğidir." [Tarifteki] yetkinlikle var olmayanın gerçekleşmesi kastedilmiştir. İlk yetkinlik kaydı ise [mesafenin sonuna] ulaşmanın tarifin dışında kalması içindir. Çünkü sona ulaşma ikinci var olmadır. Birinci var olma yönelmedir.[1] "Bi'l-kuvve" kaydıyla ise hareketin taalluk ettiği şeyin yöneleceği bir hedefinin olmasının ve o yönelmeden bi'l-kuvve bir şeyin kalmasının zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir. "Bi'l-kuvve olması bakımından" kaydıyla ise hareketin hareket eden için yetkinlik olduğuna dikkat çekilmiştir. O da kendisinde bi'l-kuvve bulunan [yetkinlik olan] mesafenin sonuna ulaşmadır. Bu şekilde ise böyle olmayan dörtgenlik gibi yetkinlikleri tanımın dışında kalır.

Buradaki amaç, mutlak manada hareket olarak isimlendirilen anlamı özetlemek ve tahkîkini yapmaktır. Yoksa ayrıştırmak ve akılda tasavvurunu oluşturmak değildir. Dolayısıyla bu tarife, tarifin [tarif edilenden] daha kapalı olması ve sona ulaşma ile yönelme şeklindeki iki yetkinliğin, dairesel harekette farazî ve itibârî olması zarar vermez. [Dairesel harekette bu yetkinliklerin itibârî ve farazî olması] cismin her noktaya nispetinin durumu o noktayı hedeflemesi bakımından yönelme; o noktada var olması bakımından ise [mesafenin sonuna] ulaşma olması itibariyledir.

Bu anlamın özü şudur: [1] "Hareket bir nitelik olup cisim bu nitelikle başlangıç ve varış noktası arasında bulunur." Bu nitelik süreklilik arz edip öncesiyle sonrası birleşmez. Bu nitelikle [yani hareketle] cisim başka bir mekânda var olduktan sonra diğer bir mekânda var olur. Hareketin hakikati, zâtında bitişik tek bir durumdur. Fakat zaman ve mesafeye kıyaslanmasıyla varsayılma bakımından bölünürdür. [2] Bütünlüğünden vehmedildiği üzere hareketin "başlangıçtan bitişe uzanan bitişik durum" olduğu da söylenir. [Bu manaya göre] hareketin dış dünyada varlığı yoktur. Zira hareket sona varmadan önce tamam olmamış; sona vardığında da zaten bitmiş olur.

1 Yönelme birinci yetkinlik; mesafenin sonuna ulaşma ise ikinci yetkinliktir.

المبحث الثاني

قيل: الحركة الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيراً يسيراً أَوْ لا دفعةً، ومبناه على أنّ تصوُّرَ هذه المعاني التي حاصِلها الاتصال الغيرُ القارِّ بديهيّ لا يتوقف على تصور الزمان الموقوفِ على تصور الحركة ليلزم الدور.

وقيل: كمالٌ أوّلُ لما هو بالقوّة[١] من حيث هو بالقوّة، وأريد بالكمال حصول ما لم يكن،[٢] واحتُرز بـ "الأوّل" عن الوصول، فإنه يحصل ثانياً والتوجهُ أوّلاً؛[٣] ونبّه بقيد القوّةِ على أنه لا بدّ لمتعلَّق الحركة من مطلوب يتوجه إليه وأن يبقى شيء منه[٤] بالقوة، وبقيد[٥] الحيثيةِ على أنّ كون الحركة كمالاً للمتحرِّك إنما هو في الوصول الذي له بالقوة، فتخرج كمالاته التي ليست كذلك، كالمربّعية مثلاً.

والمقصود تلخيصُ المعنى المسمى بالحركة / [٦٧أ] على الإطلاق وتحقيقُه، لا تمييزُه وتصويرُه عند العقل، فلا يضرّه كونُ المعرِّف أخفى وكونُ الكمالين –أعني التوجهَ والوصولَ– في الحركة المستديرة بمجرّد[٦] الفرض والاعتبار نظراً إلى أنّ حال الجسم بالنسبة إلى كلِّ نقطة من حيث طلبها توجّهٌ ومن حيث الحصول عندها وصولٌ.

وحاصل هذا المعنى كيفيةٌ بها يكون للجسم توسّطٌ بين المبدأ والمنتهى مستمرٌّ لا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيّز بعد ما كان في آخَر، وحقيقتُه أمرٌ واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان. وقد يقال الحركة لما يُتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى، ولا وجود لها في الأعيان لأنها قبل الوصول لم يتمّ وعنده قد انقضت.[٧]

---

١ وفي هامش ج: «لما هو بالقوة: أي ممكن الحصول.»

٢ أي حاصلا. «ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها كمالًا.» (الشرح، ١/١٩١).

٣ ل – أولا. | قال في الشرح: «فإن الجسم إذا كان في مكان وهو ممكنُ الحصولِ في مكانٍ آخر كان له إمكانانِ، إمكانُ الحصول في ذلك المكان وإمكان التوجه إليه، وهما كمالان، فالتوجه مقدم على الوصول، فهو كمالٌ أول، والوصول كمال ثانٍ.» (الشرح، ١/١٩١).

٤ ج س: «منه شيء» بدلا من «شيء منه». | أي من التوجه.

٥ م (غ): ولقيد. | أي ونبه بقيد الحيثية.

٦ ج: لمجرد. | خبر لقوله «كون الكمالين».

٧ س: القضت؟ التفت؟ (غير واضح).

Birinci [manaya] göre hareketin varlığı zorunludur. "Hareketin biten kısmı ve olacak olan kısmı var değildir. Aynı şekilde şimdiki zamandaki hareket de var değildir. Zira şimdiki zamandaki hareket, bölünemezse bölünemeyen parçayı gerektirir. Bölünürse söz [aynı noktaya] döner." [şeklindeki ifadeler] mutlak olarak hareketin yokluğunu gerektirmez. Nasıl gerektirsin ki! Biten hareket, oluştan sonra gelendir. Ardından gelen ise oluş durumunda olan harekettir.

Üçüncü Mebhas: [Hareketin Durumları ve Lâzımları]

Hareket için gerekli olan [altı şey], kendisinden hareket ettiği "başlangıç", kendisine doğru hareket ettiği "bitiş", bulunduğu "kategori", kendisiyle gerçekleştiği "hareket ettiren", kendisine ait olduğu "hareketli olan" ve "zaman"dır. Hareketin zamana bu taalluku, kendisinde zamanın gerçekleştiği hareketteki taalluktan başkadır. Çünkü hareket orada tabi olunan (metbû') konumda iken burada tabi olan konumundadır.

Başlangıç veya bitişten her birinin harekete nispeti görelіliktir (tezâyuf). Birbirlerine nispetleri ise zıtlıktır. Dolayısıyla başlangıç ve bitiş, dairesel harekette olduğu gibi zât bakımından bir olsa yahut beyazdan siyaha olan hareketteki gibi zât bakımından veya merkezden çevreye harekette olduğu gibi başka bir ilişen[1] itibariyle zıt olsa da mahalleri birbirine zıttır.

Hareketin kategorileri ise dört tanedir. Birincisi mekânda oluştur ki bu açıktır.

İkincisi konumdur (vaz'). Örneğin kürenin kendi çevresinde mekânından ayrılmaksızın [parçalarının] konumlarının değişmesiyle olan hareketi böyledir.

Denirse ki: Kürenin her bir parçasının mekânları değiştiği için zorunlu olarak her bir parça için [konumsal değil] mekânsal hareket söz konusudur. Dolayısıyla bütününde mekânsal hareketi olmuş olur.

1 Bu ilişen şöyledir: Çevre feleğe en yakın; merkez ise feleğe en uzaktır. Dolayısıyla zâtları itibariyle değil felek ilişeni itibariyle merkezle çevre zıt olmuş olur.

وأما الأوّل[1] فوجوده ضروريٌّ. وعدمُ حصول المنقضي[2] واللاحقِ مع انتفاء الحاضر –لأنه[3] إن لم ينقسم لزم الجزء وإن انقسم عاد الكلام– لا يقتضي العدمَ مطلقًا، كيف والمنقضي[4] ما فات بعد الكون واللاحقُ ما هو بصدد الكون.

المبحث الثالث

٥ لا بد للحركة مِن [١] «ما منه»[5] وهو المَبدأ، [٢] و«ما إليه» وهو المنتهى، / [٦٧ب] [٣] و«ما فيه» وهو المقولة،(١٣) [٤] و«ما به» وهو المحرِّك، [٥] و«ما له»[6] وهو المتحرِّك، [٦] ومن الزمان،[7] وهذا التعلّق بالزمان غير تعلّق الحركة التي منها الزمان، فإنها[8] هناك بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة التابع.

[١-٢] أما المبدأ والمنتهى[9] فنسبة كل منهما إلى الحركة تضايفٌ وإلى الآخَر ١٠ تضادٌّ، فيتضادّ مَحلّاهما وإن اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة أو تضادًّا[10] بالذات أيضاً كما في الحركة من البياض إلى السواد أو باعتبارِ[11] عارضٍ آخَر كما في الحركة من المركز إلى المحيط.

[٣] وأما المقولة[12] فأربع: الأولى:[13] الأين، وهو ظاهر.

الثانية:[14] الوضع، كما في حركة الكُرة على نفسها بأن تتبدّل أوضاعُها من غير ١٥ أن تخرج عن مكانها.

فإن قيل: لكلِّ جزءٍ حركة أينيّةٌ ضرورةَ تبدّلِ أمكِنتها، فكذا للكل.

---

١ أي الحركة بالمعنى الأول.
٢ ج: المتقضي. | أي الماضي. واللاحق أي الآتي. راجع الشرح، ١٩١-١٩٢.
٣ تعليل لانتفاءِ الحاضر.
٤ ج: والمتقضي.
٥ ج س ل: للحركة مما منه؛ م (غ): للحركة ما منه.
٦ ج – وهو المحرك وما له، صح هامش.
٧ أي الذي يقع فيه الحركة. راجع الشرح، ١٩٢/١.
٨ ج: فإنه | وأشير في (ج) إلى إرجاع الضمير إلى الزمان، لكنه يخالف ما في الشرح، حيث أرجع فيه الضمير الى الحركة: «لأن الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان، وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به.» (الشرح، ١٩٢/١).
٩ م: أو المنتهى.
١٠ معطوف على قوله «وأن اتحدا»، (ج).
١١ معطوف على قوله «بالذات»، (ج). أي: أو تضادّا باعتبار.
١٢ ج + أي ينتقل الموضوع من نوع منها إلى نوع أو من صنف من نوع إلى صنف؛ وهذه الزيادة تشبه أن تكون من الشرح، انظر أعلاه، التعليق على قوله «وما فيه وهو المقولة».
١٣ ج – الأول، صح هامش؛ وكتب تحته أيضا: «الأولى، نخ، وهكذا في البواقي، وهي الصواب.»
١٤ ج: الثاني؛ وفي هامش ج: الثانية، نخ.

Deriz ki: Orada bi'l-fiil parçaların olduğu kabul edilse bile tüm parçalar için geçerli olan hüküm bütün için geçerli olmayabilir.

Denirse ki: Bu ifadelere göre bütünün hareketini ve konumunun değişmesini kabul etmeyiz. Çünkü hareket ve konumun değişimi parçalara aittir.

Deriz ki: Bütünün hareketi zorunludur.

Üçüncü kategori niceliktir. Nicelikteki intikal, ya maddesinin artmasıyla noksandan fazlaya doğru olur ki "büyüme"dir. Veya maddesi artmayarak noksandan fazlaya doğru olur ki bu da "genleşme"dir. Ya da bunun tam tersi maddesinin ayrılmasıyla fazladan noksana doğru olur ki bu "büzüşme"dir. Veya maddesi azalmadan olur ki bu da "yoğunlaşma"dır.

Bazen genleşme ve yoğunlaşma, parçaların birbirinden uzaklaşması (infişâş) ve parçaların birbirlerine yaklaşmasına (indimâç) denir. Ki bu ikisi parçaların uzaklaşmasıyla havanın girmesi veya parçaların yaklaşmasıyla havanın çıkmasıdır.

Bazen miktarın artması tabiata uyumlu olmaksızın suyun [cismin] maddesine katılmasıyla gerçekleşir. Bu durum [su toplayarak] "şişme"dir. Bazen de tabiatın uyumuyla olur. Fakat bu durumda tüm taraflarda olmaz ki bu "şişman"lıktır. Bunun karşıtı da "zayıflık"tır.

Dördüncü kategori niteliktir. Örneğin üzümün kararması ve suyun ısınması böyledir. Kesin bir şekilde biliyoruz ki bu şeylerin içinde, [siyahlık ve ateş] gizlenmiş bir şekilde bulunmamaktadır ve bu şeylere dıştan da katılmamışlardır.

Doğrusu şudur: Onlar, cismin nitelikten diğer bir niteliğe, nicelikten diğer bir niceliğe yavaşça intikal ettiğini görünce, bu [durumun] hareket olduğunu vehmetmişlerdir. Ama hakikatte hareket söz konusu değildir. Çünkü niceliklerin de niteliklerin de iki tarafının arası bi'l-fiil ayrışmıştır. Bu ayrışma mesafenin parçaları arasındaki gibi değildir. [Dolayısıyla bunlarda] hepsine intikal, toprağın önce suya sonra havaya sonra da ateşe dönüşmesi gibi anidir.

قلنا: لو سُلّم[١] أنّ هناك جزءاً بالفعل فقد لا يكون للكلّ حكمُ كلِّ جزء.

فإن قيل: فعلى هذا لا نسلّم حركةَ الكلّ وتبدّلَ وضعه وإنما ذلك للأجزاء.

قلنا: هو ضروريّ.[٢]

الثالثة:[٣] الكمّ، والانتقال فيه إما من النقصان إلى الزيادة بورود[٤] مادةٍ وهو النُمُوّ أو بدونه وهو التَخَلْخُل،[٥] وإما بالعكس بانفصال مادةٍ وهو الذُبُول أو بدونه / [٦٨أ] وهو التكاثف.

وقد يقال التخلخل[٦] والتكاثف[٧] للانفشاش والاندماج، وهما مداخَلةُ الهواء بتباعد الأجزاء وضدُّه.

وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادّة[٨] لا[٩] على نسبةٍ طبيعية وهو الوَرَم، أو عليها لكن لا في جميع الأقطار وهو السِمَنُ، ويقابله الهُزال.

الرابعة:[١٠] الكيف،[١١] كتسوُّد العنب وتسخُّن الماء مع الجزم بعدم الكُمُون[١٢] فيه أو الوُرودِ عليه.

والحق[١٣] أنهم لما وجدوا الجسمَ انتقل من كمٍّ أو كيفٍ إلى آخر لا دفعةً تَوهّموا حركةً، ولا حركةَ في نفس الأمر لأنّ ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات[١٤] متمايزةٌ بالفعل[١٥] لا كأجزاء المسافة،[١٦] والانتقالُ إلى كلٍّ دفعيٌّ،[١٧] كالأرض تصير ماءً ثم هواءً ثم ناراً.

---

١ ل: يعلم.

٢ فتكون الحركة الوضعية عائدة إلى الحركة الأينية. وسينفي الحركة الكيفية والكمية أيضا، حيث يقول «والحق». انظر أدناه.

٣ ج: الثالث؛ وفي هامش ج: الثالثة، نخ.

٤ م (غ): لورود.

٥ س: تخلل.

٦ س: التخلل.

٧ ل – وقد يقال التخلخل والتكاثف، صح هامش.

٨ ل: بورود الماء.

٩ ل – لا.

١٠ ج: الرابع؛ وفي هامش ج: الرابعة، نخ.

١١ ويسمّى استحالة. راجع الشرح، ١/١٩٤.

١٢ م (غ): الكون. | الكمون: الاستخفاء. قال في الشرح: «فمنهم من زعم أن في الماء مثلًا أجزاءً ناريّة كامِنةً تبرز بالأسباب الخارجة فيُحَس بالحرارة، ومنهم من زعم أن بعض أجزائه تصير نارًا بطريق الكون والفساد، والكل فاسد.» الشرح، ١/١٩٤.

١٣ قال في الشرح: «قد سبقت إشارة إى أن الحركة الوضعية عائدة إلى الحركة الأينية، فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توّهمِهما.» (١/١٩٤).

١٤ ج: «الكيفيات والكميات» بدلا من «الكميات والكيفيات».

١٥ «فينتقل الجسم من كل منها إلى آخر دفعةً.» (الشرح، ١/١٩٤).

١٦ «فإن امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية.» (الشرح، ١/١٩٤). فلا يكون الانتقال دفعة، بل تدريجيا.

١٧ وإذا كان الانتقال دفعيا، لا تدريجيا، لا يكون حركة. ولكن توهموا التدريج من اجتماع الدفعات. كذا قال في الشرح.

Tahkîki şöyledir: [Başlangıç ve sonun] arası eğer birse zaten hareket yoktur. Eğer birden fazlaysa bu durumda iki sınırlandırıcının arasında bulunmasından ötürü [hareket] zorunlu olarak sonludur. Bu durumda hareket bölünmeyen parçalardan oluşur ki bu imkânsızdır. Zira bu cevher-i ferdin varlığını ve yavaşlığın sükûnların arasının genişliğinden kaynaklanmasını gerektirir. Mekânsal hareket ise böyle değildir. [Başlangıç ve bitişin] arası mekânsal harekette bi'l-fiil birdir. Farazî olarak da sınırsız bölünmeleri kabul eder. [Dolayısıyla hareket için nicelik ve nitelik kategorisi söz konusu değildir].[1]

Hareket için bu dördü dışındaki diğer kategoriler sabit değildir.

Hareketli olana gelince, eğer hareket geminin hareketi gibi hakiki olarak kendisinde gerçekleşiyorsa bi'z-zât hareketli olandır. Kendinde gerçekleşmiyorsa gemiye binenin hareketi gibi ikincil (bi'l-araz) hareketli olandır.

Hareket ettiriciye gelince, eğer hareket ettirici hareket edenin dışındaysa bu hareket "zorlamalı (kasrî) hareket"tir. Eğer hareket ettirici hareket edenin içindeyse, bu durumda hareket kast ve şuurla ise "irâdî hareket"tir. Şuurla ve kastla değilse "doğal hareket"tir.

Nefes alıp verme hareketi, tikellerinin [yani her bir nefesin] vakitlerinin değişmesinin mümkün olması bakımından irâdî bir harekettir; mutlak olarak nefese ihtiyaç duyulması bakımından ise doğal harekettir. Büyüme hareketi ise doğal harekettir. Nabız da böyledir. Doğal harekette gayelerin farklı olduğu durumlarda hareketin yönünün de farklı olması uzak değildir. Doğal hareketin sadece bir tarzda hatta ya yukarı ya da aşağı doğru olacağına dair söylenene gelince, bu basit unsurlarda geçerlidir.

Bazıları da nabız hareketi gibi hareketleri müstakil bir hareket kısmı kabul etmiş ve ona teshîrî hareket demiştir.

Sonra doğal hareketteki illet, cisimler arasında ortak olan cisimlik değildir. Yine mutlak olarak [cisme] özgü doğa da değildir. Aksine doğal hareketin illeti, uyumlu hâlin kaybolması durumunda [cisme özgü doğadır]. Cisim [cisme özgü doğayla] uygun hâle ulaşmak için hareket eder. Uyumlu hâl ise cisimler arasında farklılık arz eder. [Örneğin, toprak için uyumlu hâl suyun, hava ve ateşin altında olmak iken su için uyumlu hâl toprağın üstünde diğer ikisinin altında olmaktır]. Bunun için doğal hareketlerin yönleri de farklıdır. Uyumlu hâli aramanın anlamı uyumlu hâle doğru doğal yönelmedir. Bu yönelme ise iradeyi gerektirmez.

1 Hareketin konum kategorisinin mekânda oluş kategorisine irca edilebileceği daha evvel gösterilmişti. Burada ise hareketin nicelik ve nitelik kategorisinin olmayacağı ifade edildi. Dolayısıyla hareketin tek kategorisi mekânda oluş (eyn) olmaktadır.

وتحقيقه أن الوسط[1] إن كان واحدًا فلا حركة، وإن كان كثيرًا كان متناهيًا ضرورةَ كونه بين حاصرين، فتكون الحركة من أجزاءٍ لا تنقسم، وهو محال لاستلزامه وجودَ الجوهر الفردِ وكونَ البُطءِ لتخلل[2] السكنات، بخلاف الحركة الأينية. فإن الوسط فيها واحد بالفعل يَقبل بحسب الفرض انقساماتٍ غيرَ متناهية.

٥ ولا ثَبَتَ[3] للحركة في باقي المقولات.[4]

[٤] وأما المتحرّك فإن كانت الحركة فيه بالحقيقة[5] فمتحرك بالذا،ت كحركة السفينة، / [٦٨ب] وإلا فبالعرض، كحركة راكبها.

[٥] وأما المحرّك فإن كان خارجاً عن ذات المتحرك فالحركة قسريّة، وإلا فإن كان مع قصدٍ وشعورٍ فإرادية، وإلا فطبيعية.

١٠ فحركة التنفُّس[6] إرادية من حيث إمكان تغيُّرِ جزئياتها عن أوقاتها وإن كانت طبيعية من حيث الاحتياج إلى مطلقها. وحركة النموّ طبيعية وكذا النَبْضِ، ولا يبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات. وما قيل إن الطبيعية لا تكون إلا على نهجٍ واحدٍ بل صاعدةً أو هابطةً فذلك في البسائط العنصرية.

ومنهم من جعل مثل النبض قسماً آخر سماها تسخيرية.

١٥ ثم العلة في الحركة الطبيعية ليست هي الجسميةَ المشتركة ولا الطبيعيةَ المختصة مطلقاً بل عند زوال حالةٍ ملائمةٍ، فيتحرك طلباً لها وهي مختلفة فلذا يختلف جهاتُ الحركة، ومعنى طلبِها[7] التوجهُ الطبيعيُّ إليها، فلا يستلزم الإرادةَ.

---

١ أي ما بين المبدأ والمنتهى.
٢ م: لتخلخل.
٣ أي لا دليل.
٤ العشر.
٥ ل: بالحقيقي.
٦ م: النفس.
٧ س – طلبها، صح هامش.

Dördüncü Mebhas: [Hareketlerin Farklılığı]

Hareketin bulunduğu kategoriye, başladığı ve ulaştığı noktaya taalluku neredeyse zâtîdir. Bunlardaki farklılık mahiyette farklılığı gerektirir. Bunların dışındaki [hareketin ihtiyaç duyduğu] şeyler ise arazîlerdir. Bunlardaki farklılık hareket ettiren hariç, [mahiyette değil] sadece hüviyette farklılığı gerektirir. Hareket ettirenin farklılığı ise, -her ne kadar [hareketlerin] hareket ettirenlere nispetleri itibariyle çokluk vehmedilse de- hareketin bi'z-zât bitişik bir olan hüviyetine zarar vermez. Bunun için hareketin türsel birliği üç şeyin [yani başlangıç, bitiş ve kategorinin] birliğiyle iken şahsî birliği ise hareket ettiren hâricindekilerin birliğiyledir.

Hareketin cins olarak birliğine gelince bu kategorisinin birliğiyledir. Hatta [İmam Râzî demiştir ki:] kategorilerin her birinde bulunan hareketler, [bu kategorinin altındaki] hareketlerin yüce cinsleridir. Sonra [yüce cins] cinslerinin tertibine göre [altındaki cinsleri] içerir. Bunun bina edildiği şey şudur: Mutlak hareket her kategoride gerçekleşen [hareketlerin] cinsi değildir. Aksine bunlara hareket denmesi dereceli anlamdaşlıkla veya [lafzî] ortaklıkladır.

Hareketin zıtlığına gelince bu, hareketin başlangıç ve bitişinin birbirine zât bakımından zıt olmalarıyla olur. Siyahın beyazlaşması, beyazın siyahlaşması buna örnektir. Ya da zıtlık zât bakımından değil de araz bakımından olur. Bu da iki noktaya ârız olan yukarılık aşağılık bakımından yüksek olma alçak olma gibidir. [İki noktaya ârız olan] başlangıç ve son olmak da denmiştir. Buna göre ise her hareket ve aksi arasında da zıtlık gerekir. Hatta dairesel hareketlerde bile zıtlık vardır.

Demişlerdir ki: "Konumsal hareketlerde hatta doğu yönlü ve batı yönlü konumsal hareket arasında da zıtlık yoktur. Çünkü bu hareketlerden her birisi diğerinin yaptığını yapar. Fakat iki yarımda dönüşümlü yaparlar." Herhalde mahiyet bakımından farklı oldukları ve farklılığın çok açık olduğu sabit olsa [konumsal hareketler arasında zıtlığın olmadığını söyleyenlerce zıtlığın olduğu] kabul edilir.

Hareketin bölünmesine gelince, zamanın bölünmesiyle bölündüğü açıktır. Kategorinin bölünmesiyle ise şöyledir: Mesafenin yarısına hareket,

المبحث الرابع

تعلُّق الحركة بما فيه وما منه وما إليه يكاد يكون ذاتيًّا يوجب الاختلافُ فيه[١] الاختلافَ في الماهية، وبما عداها[٢] عرضياً يوجب الاختلافُ فيه الاختلافَ[٣] في الهوية فقط سوى المحرِّك، فإنّ اختلافه لا يقدح في هويتها / [٦٩أ] الاتصاليةِ الواحدةِ بالذات وإن كانت يُتوهّم فيها كثرةٌ باعتبار النِسب إلى المحرِّكات، فلهذا[٤] كانت وحدتهُا النوعيةُ بوحدة الأمور الثلاثة والشخصيةُ[٥] بوحدة ما سوى المحرِّك.

وأما أنَّ وحدتَها الجنسيةَ بوحدة ما فيه حتى أن الواقع في كل مقولةٍ جنسٌ عالٍ من الحركة ثم يتنازل على[٦] ترتيبِ أجناسها فمبناه[٧] على أن مطلق الحركة ليس جنساً لما يقع في كل مقولةٍ بل إنما يقال عليها بالتشكيك أو الاشتراك.

وأما تضادُّها فلتضادِّ ما منه وما إليه بالذات، كتبيُّضِ الأسود وتسوُّدِ الأبيض، أو بالعرض، كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقيل من المبدئيّة والمنتهيَّة، ويلزمه[٨] التضادُّ بين كل حركة وعكسها[٩] ولو على الاستدارة.

وقد ذكروا ألّا تَضادّ بين الحركات الوضعية حتى الشرقيةِ والغربيةِ لأن كلًّا يَفعل مثلَ ما يَفعل[١٠] الأخرى لكن في النصفين على التبادل، ولعلّه يُلتزَم لو ثبت اختلافُ الماهية وغايةُ التخالف.

وأما انقسامها فبانقسام الزمانِ، وهو ظاهر؛ وما فيه،[١١] فإنّ الحركةَ إلى نصفِ المسافة

---

١ ج س: فيها.
٢ معطوف علا قوله «بما فيه» (ج)، أي تعلق الحركة بما عدا المذكورة.
٣ ل – في الماهية وبما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف، صح هامش.
٤ ل م: فلذا.
٥ معطوف على قوله «النوعية».
٦ م: عن.
٧ خبر أن، (ج).
٨ أي ويلزم تضادَّ ما منه وما إليه، (ج).
٩ ضبط بالضم في (ج)، فيكون المعنى: ويلزمه عكسها، أي عكس الحركة. قارن الشرح، ١/٢٠٠–٢٠٢.
١٠ م: تفعل مثل ما تفعله.
١١ أي وبانقسام ما فيه [وهو المقولة]، معطوف على قوله «بالزمان»، وكذا يعطف عليه قوله «وما له» [وهو المتحرك]. (ج).

büyümeyle meydana gelen niceliğin yarısına hareket veya beyazın siyahlaşmasında aradaki iki nitelikten birisine hareket, bütüne göre hareketin yarısıdır. Hareket edenin bölünmesi ise şöyledir: Hareket edenin her bir parçasında kâim olan hareket diğerinde kâim olan hareketten başkadır. Bu mekânda oluşta böyledir. Bi'l-fiil olması ise parçaya ayrılma durumu ârız olduğunda gerçekleşir. Çünkü parçalar özellikle de içteki parçalar mekânlarından ayrılmazlar.

Beşinci Mebhas: [Sürat ve Yavaşlık]

Hareketin lâzımlarından biri de zayıflık ve şiddeti kabul eden ve nispet edildiği şey bakımından farklılaşan niteliktir. Bu nitelik, şiddetine itibarla "sürat", zayıflığına itibarla da "yavaşlık" olarak isimlendirilir.

Yavaşlığın sebebi bütün hareketlerde dış dirençken, buna doğal hareket hâricindekilerde iç direnç de eklenir. [Yavaşlığın sebebi kelâmcıların benimsediği gibi] sükûnların araya girmesi değildir. [Filozofların] delilleri [şunlardır]:

1. [Yavaşlığın sükûnların araya girmesiyle olduğunun kabulü] iki mesafenin birbirinden farklı olması durumunda, iki hareketin birbirini gerektirmesinin imkânsızlığı lâzım gelir. Zira bu, hareketlerin birbirini gerektirmesine aykırı olan sükûnların farklılığını gerektirir. Hâlbuki güneşin hareketiyle tahayyül edilen gölgenin hareketi ve değirmen taşının iki tarafının hareketi vb. örneklerde olduğu gibi bu lâzım olumsuzlanmıştır.

2. Hareketi gerektiren durum bulunduğu ve engel olmadığı hâlde hareketin olmaması zorunlu olarak bâtıldır.

3. Hızlı koşan bir atın sükûnlarının hareketlerine göre fazlalığı, [en hızlı hareket olan] en büyük feleğin hareketlerinin atın hareketlerine göre fazlalığı gibi olur.[1] Bu durumda atın devamlı bir surette hareketsiz görünmesi gerekirdi. Çünkü [bu durumda] hareketler [sükûnlar tarafından] kuşatılmıştır veya hareketler hareketin zamanının en az binlerce katı bir zamandadır. Zira kesindir ki cisim sükûn durumunda -her ne kadar sükûn ademî olmuş olsa da- sakin görünür.

Birinci görüş şöyle reddedilmiştir: Hareketlerin birbirini gerektirmesi aklî bir gereklilik olmayıp âdete dayalı bir gerekliliktir. Dolayısıyla ayrılmaları imkânsız değildir.

1 En büyük feleğin hareketi filozoflara göre zamanı oluşturan harekettir. Aynı zamanda hareketlerin de en hızlısıdır. Dolayısıyla aynı süre içindeki en büyük feleğin hareketlerinden atın hareketlerinin toplamını çıkardığımızda atın sükûnlarının sayısına ulaşmış oluruz ki bu sayı atın hareketlerinin milyarlarca katıdır.

أو نصفِ الكمية الحاصلةِ[1] بالنموّ أو إحدى الكيفيتين المتوسطتين في تسوّد الأبيض نصفُ الحركة إلى الكل؛ وما له، لأنّ ما يقوم من الحركة / [٦٩ب] بكلٍّ[2] جزء من المتحرك غيرُ ما يقوم بالآخر، وهذا في الأينية إنما يصير بالفعل إذا عَرض للجزء انفصالٌ، لأنّ الأجزاء سيما الباطنةَ لا تُفارق أُيونهَا.

٥ **المبحث الخامس**

من لوازم الحركة كيفيةٌ قابلة للشدة والضعف مختلفةٌ بحسب الإضافة تسمى باعتبار الشدة سرعةً وباعتبار الضعف بُطئاً.

وسبب البطء المعاوقةُ الداخليةُ في غير الحركة الطبيعية والخارجيةُ في الكل، لا تخلُّلُ السكنات، لوجوه:

١٠ الأول:[3] أنه يستلزم امتناعَ تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوتَ السكنات المنافي لتلازم الحركات، واللازم منتفٍ كما في حركة الشمس وما يُتخيل من حركة الظل وفي حركة طرفي الرحى ونحو ذلك.

الثاني: أن انتفاء الحركة مع تحقُّق المقتضي وعدمِ المانع ضروريُ البطلان.

الثالث: أنّ فضلَ سكنات الفرس الشديدِ العَدْوِ حينئذٍ على حركاته كفضل

١٥ حركات الفلك الأعظم عليها، فيلزم أن يُرى[4] ساكناً على الدوام لكون الحركات مغمورةً أو في زمان[5] هو أضعاف آلاف زمانِ الحركة لا أقلَّ، للقطع بأن الجسم حالَ السكون / [٧٠أ] يُرى ساكناً وإن كان السكون عدمياً.

ورُدّ الأول بأنّ تلازم الحركتين عاديٌّ لا عقليّ فلا يمتنع الافتراق.

---

١ ج – الحاصلة، صح هامش.
٢ م (غ): لكل.
٣ ل: الأولى.
٤ أي الفرس، (ج).
٥ معطوف على قوله «على الدوام»، (ج).

İkincisi şöyle reddedilmiştir: Hareketler güçlerin tesiri olmaksızın sırf Allah'ın yaratmasıyladır.

Üçüncüsü şöyle reddedilmiştir: Hareketler ve sükûnlar birbirlerine o kadar karışırlar ki duyu bakımından zamanları birbirinden ayrılamaz hâle gelir. Hareketler sürekli yenilenenen vücûdî şeyler oldukları için sükûnlar çok olsa da hareketler sükûnlara galip gelirler [ve hareket bir bütün olarak görünür].

Sonra sükûn ve hareketten her biri şiddeti ve zayıflığı kabul eder. Bu şiddet ve zayıflık durumunun bir sınırının olup olmadığı[1] meselesinde tereddüt vardır. Her ne kadar ikincisi [zaman ve mesafenin sonsuz olarak bölünmesini kabul etmeleri bakımından] onların esaslarına daha yakın olsa da İmam Râzî birinciye [yani bir sınırının olduğuna] meyletmiştir.

Altıncı Mebhas: [Doğrusal İki Hareket Arasında Sükûnun Olması]

Bazı [kelâmcılar ve filozoflar] [hareketli olanın geriye dönme veya başka bir yöne bükülme şeklindeki] her iki doğrusal hareket[i] arasında sükûn olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü sona ulaşma anı zorunlu olarak dönüş anından başkadır. Eğer araya bir zaman girmezse iki anın peş peşe gelmesi gerekir. Bu ise bölünemeyen parçanın varlığını gerekli kılar. [Bu nedenle iki hareket arasında zaman olmalıdır]. [Sonuç olarak] sona ulaşma ve dönme hareketleri arasında, [zamanın bulunup] herhangi bir hareketin olmaması bakımından [bu iki hareket arasında] sükûn olduğu ortaya çıkar.

Cevap: Bölünemeyen parçanın imkânsızlığı kabul edilse dahi zaman kesintiye uğramadığı müddetçe an bi'l-fiil var olmaz. Olsa olsa bu zamanla sadece vehimde bölünebilen bir zaman kastedilmiştir. Bu durumda ise ulaşma anıyla dönme ânının farklılığını kabul etmeyiz. [Ayrıca] iki anın art arda gelmesi de imkânsız değildir.

"Her doğrusal hareket özellikle de bir küreyi bir yüzeyde döndürdüğümüzde kürenin bir noktaya ulaşma anı, o noktadan ayrılma anından farklıdır. Bu durumda anların art arda gelmesi yahut araya sükûn zamanının girmesi gerekir." şeklindeki nakza gelince, bu nakz, "Burada mesafenin bölünmesi sırf tevehhümledir." şeklinde savuşturulmuştur.

---

1 Yavaşlık ve süratin farklı derecelerinin olduğu aşikârdır. Ancak tartışma yavaşlık ve süratin "içinde yavaşlığın hiç payı olmayan sırf sürat" veya "içinde süratin hiç payı olmayan sırf yavaşlık" şeklinde bir sonu var mıdır? Yoksa her harekette ikisinin de belli ölçülerde mi payı vardır? Noktasındadır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 203.

والثاني بأنّ الحركات بمحض خلق الله تعالى، من غير تأثيرٍ للقوى.

والثالث[1] بأنّ امتزاج الحركات[2] والسكنات بحيث[3] لا يتميّز عند[4] الحس أزمنتُهما. والحركاتُ، لكونها وجوديةً متجدّدةً، تَبهَر[5] السكناتِ وإن كانت متكثرة.

ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف، وهل ينتهي ذلك إلى حدّ أم لا؟ فيه ترددٌ، وميلُ الإمام إلى الأول وإن كان الثاني أشبهَ بأصولهم. ٥

المبحث السادس

زعم بعضُهم أنّ بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً، لأنّ آنَ الوصول غيرُ آن الرجوع ضرورةً، فلو لم يتخلّلهما زمانٌ لزم[6] تتالي الآنَين المستلزمُ لوجود الجزء، وحيث لا حركةَ بين الوصول والرجوع تعيَّن السكونُ.

١٠ والجوابُ، بعد تسليم امتناع الجزء، أنه[7] لا آنَ بالفعل ما لم ينقطع الزمان. اللهم إلّا أن يُراد به زمانٌ لا ينقسم إلّا بالوهم، وحينئذٍ لا نسلّم تغايُرَ آنِ الوصول[8] والرجوعِ ولا استحالةَ تتالي[9] الآنين.

وأما النقض بِـ «كلُّ حركة مستقيمة –سيما إذا أدرنا كُرةً على سطح– فإنّ آن الوصول إلى كلّ نقطة يغاير آنَ الانفصال عنها ويلزم / [٧٠ب] تتالي الآنين أو تَخلُّلُ زمان السكون»، فقد يُرَدُّ بأنّ انقسام المسافة هنا محضُ توهّمٍ. ١٥

---

١ م – الثالث.
٢ م: بأن امتزجت الحركات.
٣ خبر «أن».
٤ م – عند.
٥ ج: تنهر. | البهور: الغلبة.
٦ ج – لزم، صح هامش.
٧ م – أنه.
٨ م: آني لوصول.
٩ ل: تنافي.

Cübbâî şöyle iddia etmiştir: Taşın mücteleb itimâdının lâzım itimâdına galip gelmesiyle yukarı doğru yükselmesi ve tam tersiyle alçalması arasında kesin bir şekilde birbirine dengeleme durumu (teâdül) vardır ki bu, tercih edici olmaksızın taraflardan birinin ağır basması imkânsız olduğu için sükûnu gerektirir.

Cevap: Teâdül kabul edilse dahi [bu teâdül], ulaşma anındadır. Hareketin bir an olsun olmaması anlamında sükûnun gerekli olmasında ise tartışılacak bir durum yoktur.

İki hareket arasında sükûn bulunduğunu kabul etmeyenler, bunun kabulünün birçok imkânsızlığı gerektireceğiyle delil getirmişlerdir. [Bu imkânsızlıklar şunlardır:]

1. Teâdül devam edeceği için sükûnunda devam etmesi. Zira zorlama yarılan havanın direnciyle zayıflar. [Sükûn hâlinde ise böyle bir direnç olmaz].

2. Herhangi bir sebep olmadan sükûnun olması. Çünkü bu sükûn doğal değildir. [Zorlamalı ve irâdî de olmaz çünkü] zorlama ve iradenin olmayacağı takdir edilmişti.

3. Sükûnun belirli bir zamanda olmaması. Zira her farz edilecek zamandan daha azı [sükûn için] yeterli olacaktır.

4. Aşağı inen dağın yukarı çıkan hardal tanesiyle karşılaşmasıyla durması.

Birincisi şöyle reddedilmiştir: [Söz konusu durumda] zâtı itibariyle doğal hareket yavaş yavaş kuvvete, zorlamalı hareket ise zayıflığa doğru gider. Bunun için düşen taşın yere yaklaşırkenki düşmesi daha güçlüdür.

İkincisi şöyle reddedilmiştir: İki kuvvetin dengelenmesi (teâdül) bir zorlamadır (kâsir). [Dolayısıyla sükûn sebepsiz değildir].

Üçüncüsü şöyle reddedilmiştir: Sükûn öyle bir zamanda gerçekleşir ki fiilî bölünmeyi kabul etmez.

Dördüncüsü şöyle reddedilmiştir: Zaten hardal tanesi dağa kavuşmadan önce dağın rüzgârına çarparak geri döner. Bir de dağın durması uzak görülen bir durumdur. Yoksa imkânsız değildir.

وزعم الجبَّائيّ أنّ صعودَ الحجر بغلبة اعتمادِه المجتلَبِ على اللازم،[١] وهبوطَه بالعكس، وبينهما لا مَحالةَ تعادلٌ يقتضي السكونَ لامتناع الترجّح بلا مرجّح.

والجواب أنه لو سُلّم التعادل ففي آن الوصول. ولزومُ[٢] السكون، بمعنى عدم الحركة ولو في آنٍ، مما لا نزاع فيه.

٥ احتجّ المانعُ بأنه لو لزم هذا السكون لزم منه مُحالات.

الأول: بقاؤه،[٣] لبقاء التعادل، بناءً على أن القاسرة إنما كانت تضعف لممانَعةِ[٤] الهواء المخروق.

الثاني: وقوعه لا عن سبب لأنه ليس طبيعياً، والتقدير عدم القسر والإرادةِ.

الثالث: وقوعه لا في زمانٍ معيَّنٍ، لأن كلّ زمان يُفرض فأقلّ منه كافٍ.

١٠ الرابع: وقوف الجبلِ الهابط لملاقاة[٥] الخردلة الصاعدة.

ورُدّ الأول بأن الطبيعيّةَ تتدرَّج إلى القوة والقاسرةَ إلى الضعف بحسب الذات، ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الأرض أقوى.

والثاني بأنّ تعادل القوّتين قاسر.

والثالث بأنه يقع في زمان لا يَقبل الانقسامَ الفعليّ.[٦]

١٥ والرابع[٧] بأن الخردلة ترجع بمصادمة هواءِ الجبل / [٧١أ] قبل أن يُلاقيَها مع أنّ وقوفَه مستبعد لا مستحيل.

١ أي على اعتمادِه اللازمِ، وهو الميل الطبيعي. والاعتماد المجتلب هو الميل القسري. راجع الشرح، ٢٠٥/١.
٢ ج: أو لزوم.
٣ أي لزمَ بقائه، أي بقاء السكون (ج).
٤ م: بضعف ممانعة.
٥ ج: بملاقاة.
٦ م: العقلي.
٧ م: الرابع.

Yedinci Mebhas: [Cismin Bir veya Daha Fazla Yöne Hareketi]

Bazen cismin bir yöne iki hareketi olur. Bu durumda cisim başlangıçtan bu iki hareket kadar uzaklaşmış olur. Bazen birbirine zıt iki yöne doğru iki hareketi olur. Bu şekilde ise iki hareketin birinin diğerine fazlalığı varsa bu fazlalık nispetinde başlangıçtan uzaklaşır. Eğer fazlalık yoksa cisim sükûn hâlinde kalır. Bazen cismin iki hareketinin yönleri birbirinin zıttı olmaz. Bu durumda iki yönde de iki hareket ölçüsünde cisim başlangıçtan uzaklaşır. Bazen de cismin çeşitli yönlere birçok hareketi olur. Şu hâlde ise cisim hareketlerin oranına göre orta bir noktada bulunur.

Sekizinci Mebhas: [Sükûn]

Mekânda oluş kategorisindeki sükûn, nispetlerin korunmasıdır. Diğer kategorilerde sükûnun bulunması ise türün korunması olup [vücûdî bir durum olduğu için] hareketin zıddıdır. Denilmiştir ki: Sükûn hareket özelliği olan bir şeyde hareketin yokluğudur. Dolayısıyla hareket sükûn arasındaki [tekâbül] yokluk-melekedir. Sonra başlangıç ve bitişteki sükûnun her ikisi [aradaki mesafedeki] harekete mütekâbildir. Ancak mütekâbil, sükûna ilişene veya sükûnun iliştiğine özgü kılınırsa olmaz. Sükûnun zıtlığı kategorisindeki zıtlıkladır. Örneğin yukarı veya aşağıdaki sükûn yahut sıcaklık ve soğukluktaki sukûn böyledir. Sükûn doğal, zorlamalı ve irâdî şeklindedir. Doğal sükûnun dayanağı mutlak olarak doğadır. Sükûn için [hareketlerde olduğu gibi] bileşiklik tasavvur edilemez. İnsanın mekânda sükûnu doğaldır [yoksa doğal ve irâdîden bileşik değildir]. İradenin tesiri ise sükûnu ortadan kaldırmayı terk etmektir.

BEŞİNCİ FASIL: DİĞER NİSBÎ ARAZLAR

Bunlardan biri göreliliktir (izâfet). Görelilik tekrarlanan nispettir. Yani ancak kendisine kıyasla düşünülebilen bir nispetle düşünülebilen nispettir. Bu hakiki görelidir. Hakiki göreli ile hakiki görelinin iliştiğinin toplamından bileşik ise meşhur görelidir. Bu iki göreliliği "mahiyeti ancak başkasına kıyasla düşünülebilen" ifadeleri kapsamaktadır.

المبحث السابع

قد يكون للجسم حركتان إلى جهة[١] فيبعد عن المبدأ بقدرهما، أو إلى جهتين متقابلتين[٢] فيبعد بقدر فضلِ إحداهما على الأخرى إن كان، وإلّا فيسكن؛ أو غيرِ متقابلتين[٣] فيبعد فيهما بقدر الحركتين، وقد يكون له حركات إلى جهات[٤] ٥ فيتوسطها على نسبة الحركات.

المبحث الثامن

السكون في الأين حفظُ النِسب وفي غيره حفظُ النوع فيُضادُّ الحركةَ، وقيل: عدمُ الحركة عما من شأنه، فعدمُ ملكةٍ. ثم إنه يقابل الحركة منه وإليه جميعاً، إلا إذا خُصّ المقابل بما يطرأ على السكون أو يطرأ عليه السكون، وتَضادّ ١٠ السكونِ[٥] يكون لتضادّ ما فيه، كالسكون في المكان الأعلى والأسفلِ أو في الحرارة والبرودة، ويكون طبيعياً وقسرياً وإرادياً، ومستندُ الطبيعي هو الطبيعة على الإطلاق، ولا يتصور في السكون تركّبٌ، وسكونُ الإنسان في المكان طبيعيٌ،[٦] وأثرُ الإرادة تركُ إزالته.[٧]

الفصل الخامس في باقي الأعراض النسبية

١٥ **فمنها الإضافة**: وهي النسبة المتكررة، أي التي لا تُعقل إلا بالقياس إلى نسبةٍ معقولة بالقياس إليها، / [٧١ب] وهذه تسمى مضافاً حقيقياً، والمركبُ منها ومن معروضها[٨] مضافاً مشهورياً، ويشملهما قولهم: «ما لا تعقل ماهيته إلا بالقياس إلى الغير»،

١ «كالمتحرك في السفينة إلى الصوب الذي يتحرك إليه السفينة.» (الشرح، ٢٠٥/١).
٢ «كالمتحرك في السفينة إلى خلاف جهتها.» (الشرح، ٢٠٥/١).
٣ «كالمتحرك شمالًا في سفينة يجري شرقًا» (الشرح، ٢٠٥/١).
٤ «كحركة الشخص شرقا في سفينة يدفع شمالا في ماء يجري غربا وبحرك الريح جنوبا» (الشرح، ٢٠٥/١).
٥ س، ل: السكونات.
٦ ج – طبيعي، صح هامش.
٧ ل – على الإطلاق ولا يتصور في السكون تركب وسكون الإنسان في المكان طبيعي وأثر الإرادة ترك إزالته، صح هامش.
٨ ج س: منه ومن معروضه.

Çünkü başkası ifadesiyle kastedilen, düşünülebilmesinin ancak birinciye kıyasla olmasıdır. İşte bu, in‘ikâsın/döndürmenin[1] zorunlu olmasının manasıdır. İn‘ikâs bazen "büyük" "küçük" gibi harfe itibar etmeye gerek duymazken bazen gerek duyabilir. Bu da ya "efendinin kölesi" ile "kölenin efendisi" gibi eşit şekilde[2] veya "bilgiyi bilen" ile "bilenin bilgisi" ifadelerinde olduğu gibi eşit olmayan şekilde olur.[3]

İki nispet "kardeşlik" gibi bazen birbirlerinin aynısı olur. Bazen de babalık ve oğulluk gibi birbirlerinden farklı olur ve o ikisi baba ve oğul gibi [farklı] bir isimle tabir edilir. Bazen iki nispetten biri bir bağlantıya ihtiyaç duyar. Baş ve baş sahibi buna örnek verilebilir.[4] Göreliliğin ilişmesi bazen âşık- mâşuk gibi iki tarafta da sıfata ihtiyaç duyar. Bazen âlim-mâlum gibi tek tarafta sıfata ihtiyaç duyar. Bazen de sağ-sol gibi iki tarafta da sıfata ihtiyaç duymaz.

Görelilik her varlığa ilişir. Örneğin [Vâcip için] ilk, [cevher için] baba, [nicelik için] daha az, [nitelik için] daha sıcak, [mekânda oluş için] daha yüksek, [zaman için] daha eski, [görelilik için] daha yakın, [konum için] daha dik, [sahiplik için] daha giysili, [etki için] daha keskin, [edilgi için] daha fazla ısınmış gibi. Kategori olan görelilik sadece ilişen olsa da göreliliğin oluşması, ilişilene nispetle gerçekleşir.

Göreliliğin iki tarafı, [göreliliğin] oluşturulmasında, mutlaklıkta, zihnî ve haricî varlık-yoklukta ve bi'l-kuvve ve bi'l-fiil olmada birbirine denk olur. "Önce olan" ve "sonra olan" şeklindeki iki göreli mefhum zihinde beraberdir. Ayrışma ise iliştikleri şeyler arasında gerçekleşir.

[İzâfetin/göreliliğin dışta var olduğunu hissettiren] bu anlatılanlara mukâbil [kelâmcıların] cumhuruna göre göreliliğin dışta varlığı yoktur. Eğer olsaydı [1] teselsül gerekirdi. Şöyle ki, [görelilik dışta var olması durumunda mahalle yerleşeceği için] mahalle yerleşme de (hulûl) aynı şekilde [hâll-mahal arasında] bir görelilik olduğu için bu [son] izâfetin de [mahalle] yerleşmesi söz konusu olur [ve bu şekilde teselsül meydana gelir]. [2] Aynı şekilde kısır döngü de gerekirdi. Çünkü varlıkla vasıflanmak bir görelilik olup [bu göreliliğin] varlığı mutlak göreliliğin varlığının olmasına bağlıdır. [3] Yine her sayının, diğer sayılara nispeti bakımından [iki sayısının dördün yarısı, altının üçte biri, sekizin dörtte biri olması gibi] sonsuz vasıflarının olması gerekirdi.

1 İn‘ikâsın/döndürmenin zorunlu olması, iki göreliden her birinin göreli olmaları bakımından diğeri için göreli olması hükmü anlamındadır. Bk. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 207.

2 İkisinde de "lam" harf-i ceri vardır.

3 Çünkü birinde "be" harf-i ceri diğerinde "lam" harf-i ceri kullanılmıştır.

4 Sahiplik manası veren "zü" ihtiyaç duyulan bağlantıdır.

إلا أن المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس إلى الأول. وهذا معنى وجوب الانعكاس، والانعكاسُ قد لا يَفتقر إلى اعتبار حرفٍ[١] كالعظيم والصغير، وقد يَفتقر، إما على التساوي،[٢] مثلَ «عبدٌ للمولى ومولى للعبد»، أو لا،[٣] مثلَ «عالم بمعلوم ومعلوم لعالم».

٥ والنسبتان قد تتوافقان كالأخوّة، وقد تتخالفان كالأبوّة والبنوّة، والتعبير عنهما قد يكون باسمٍ مثل الأب والابن، وقد يفتقر إلى رابط في إحداهما[٤] مثل الرأس وذي الرأس،[٥] وعروضُها قد يفتقر إلى صفة في الطرفين كالعاشق والمعشوق، أو في أحدهما كالعالم والمعلوم، أوْ لا،[٦] كاليمين واليسار.

وتَعرُض[٧] لكلِّ موجودٍ: كالأوّل والأب والأقلّ والأحرّ[٨] والأعلى والأقدم ١٠ والأقرب والأشدّ انتصاباً والأكسى والأقطع والأشد تسخّناً. وتحصُّلها يكون بالإضافة إلى المعروض وإن كانت المقولة هي العارضَ فقط.

ويتكافأ الطرفان في التحصل[٩] والإطلاق والوجود والعدم / [٧٢أ] ذهناً وخارجاً وقوّةً وفعلاً، والمتضايفان من المتقدم والمتأخر هما المفهومان، وهما معاً في الذهن وإنما الانفكاك بين المعروضين.

١٥ هذا، والجمهور على ألّا تحقُّق للإضافة في الخارج، وإلّا لزم التسلسل لأن الحلول في المحلّ أيضاً إضافةٌ لها حلولٌ؛ والدورُ[١٠] أيضاً لأنّ الاتصاف بالوجود إضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الإضافة مما له وجود؛ وأيضاً يلزم[١١] عدم تناهي أوصافِ كلِّ عدد بحسب ما له من الإضافة إلى ما عداه.

---

١ أي حرف النسبة، كاللام والباء ونحو ذلك.
٢ وفي هامش ج: «أي على تساوي ذلك الحرف، مثل اللام في المثال المذكور»، أي في «للمولى» و «للعبد».
٣ وفي هامش ج: «أي أو لا على تساوي الحروف، مثل الباء واللام في المثال المذكور»، أي بعده.
٤ ل م: رابط في إحداهما.
٥ م: وذو الرأس.
٦ أي: أو لا يفتقر.
٧ أي الإضافة.
٨ م: والآخر.
٩ م: التحصيل.
١٠ معطوف على قوله «التسلسل»، (ج).
١١ معطوف على قوله «لزم التسلسل»، (ج).

Buna şöyle cevap verilebilir: Bu [deliller] en fazla tek tek göreliliklerin varlığının imkânsız olduğunu gösterir. Bütünün olumsuzlanması tümelin olumsuzlanmasını gerektirmez.

[Göreliliğin varlığına şöyle de] delil getirilir: Biz aklın itibâr etmesi olmasa da göğün yukarıda yerin aşağıda olduğunu ve Zeyd'in babalığını, Amr'ın oğulluğunu kesin bir şekilde bilmekteyiz. [Dolayısıyla görelilik dış dünyada varlığa sahiptir; itibârî değildir]. Bunun benzeri [bir iddianın cevabı] daha önce geçmişti.

Sonra meşhur olan şudur ki: Görelilikler cins, tür, sınıf, şahıs ve zıtlık bakımından iliştiği şeylere tabidir. Nitelikte veya nicelikte aynı olmak cinstir. Beyazlıkta veya siyahlıkta aynı olmak türdür. Adil veya zalim birinin babası olmak sınıftır. Zeyd'in Amr'ın kardeşi olması iki görelinin de şahıs olmasıyladır. Yoksa Zeyd'in kardeş olması gibi sadece bir şahsa görelilikle değildir. [Zira] Zeyd'in kardeşi bir şahıs Amr'ın Zeyd'e kardeş olması ise diğer bir şahıstır.

"İlişilen şeylerin çeşitliliği ilişen göreliliklerin çeşitliliğini gerektirmez." şeklindeki ifade edilen sözün anlamı şudur: Örneğin iki insanın beyazlıkta aynı olması farklı bir tür değildir. Zira iki at da bu hususta aynı olabilir.

Nisbî arazlardan biri de zamanda oluştur (metâ). Zamanda oluş, hareket ve hareketi takip eden şeyler gibi yavaş yavaş gerçekleşmeyle veya oluş ve ortada bulunma gibi anların sürekliliğiyle birden gerçekleşmeyle bir şeyi zamana nispettir. Ya da ortaya ve sona varma gibi sadece zamanın bir tarafında meydana geldiği için "an"a nispettir.

Bu ifade onların anın varlığını açıkça kabul ettiklerinin gösterir. Ki an, ancak zamanın kesilmesiyle tasavvur edilebilir. Zira eğer an var olsa yokluğunun ortaya çıkması da ancak bir anda olabilir. Bu şekilde ise iki anın art arda gelmesi gerekir. [Dolayısıyla] "O [yani yokluğun ortaya çıkması] yavaş yavaş olmayacak şekilde zamanın içindedir." sözü fayda sağlamaz.

Sonra zamanda oluş (metâ) mekânda oluş (eyn) gibi [örneğin güneş tutulmasının belirli bir saatte olması gibi] hakiki ve [güneş tutulmasının bir günde ve ayda olması gibi] hakiki olmayan [kısımlarına ayrılır]. Ancak hakiki olanı [mekânda oluşun aksine] çokların kendisinde ortak olmasını engellemez.

وقد يجاب بأن غاية ذلك امتناعُ أن يوجد كل إضافة، وسلبُ الكل[١] لا يقتضي سلب الكليّ.

ويُستدل بأنا نقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وبأبوة زيد وبنوة عمرو وإن لم يوجد اعتبار العقل، وقد مرّ مثله.

٥ ثم المشهور أن الإضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها وتَضادِّها تابعةٌ لمعروضاته، فالموافقة في الكيف جنسٌ وفي الكم جنسٌ، والموافقة في البياض نوعٌ وفي السواد نوعٌ، وأبوّةُ الرجلِ العادلِ صنفٌ والجائرِ صنف، وأخوّةُ زيدٍ لعمرو بتشخّصِ[٢] المضافين[٣] لا بمجرد الإضافة إلى الشخص[٤] –كأخوّةِ زيدٍ أو أخي[٥] زيدٍ– شخصٌ، وأخوّة عمرو له شخصٌ آخر.[٦]

١٠ وما تقرر[٧] من أنّ / [٧٢ب] تنوُّع المعروضات لا يوجب تنوّعَ الإضافات العارضة فمعناه أن موافقة الإنسانين في البياض مثلاً ليس نوعاً مخالفاً لموافقة الفرسين فيه.

ومنها المتى: وهو نسبة[٨] الشيء[٩] إما إلى الزمان لوقوعه على التدريج، كالحركة وما يتبعها، أو دفعة لكن على استمرار الآنات، كالكون والتوسط، وإما إلى الآن ١٥ لعدم تحصُّله إلا في طرف من الزمان، كالوصول إلى المنتصف أو المنتهى.

وهذا تصريحٌ منهم[١٠] بوجود الآن[١١] مع أنه لا يتصور إلا بانقطاع الزمان، على أنه لو وجد فحدوث عدمِه لا يكون إلا في آنٍ ويلزم تتالي الآنين، ولا ينفع[١٢] ما يقال: إنه في الزمان[١٣] لكن لا على التدريج.

ثم المتى كالأين حقيقي وغير حقيقي، إلا أن الحقيقي منه لا يمنع اشتراكَ ٢٠ الكثير فيه.

---

١ ل: الكلي.
٢ م: تشخيص.
٣ س: المضايفين.
٤ ج: المتشخص.
٥ م: وأخ.
٦ ج – آخر، صح هامش.
٧ م: تقدر.
٨ س: النسبة.
٩ ج – الشيء، صح هامش.
١٠ ج س – منهم، صح هامش.
١١ س – الآن، صح هامس.
١٢ ج: يقنع؟ (غير واضح).
١٣ ج: في زمان.

Nisbî arazlardan biri de konumdur (vaz‘). Bir cismin parçalarının birbirlerine nispeti olacak şekilde bulunması konum olduğu gibi o cismin kuşattığı veya kuşatıldığı ya da daha başka bir şeye nispeti olacak şekilde bulunması da konumdur. Konum, doğal ve doğal olmayan kısımlarıyla bi'l-kuvve ve bi'l-fiil olur. [Bunlara ek olarak konum] ayakta durma ile kafası üstüne ters çevrilme gibi zıtlığı ve daha dik olma gibi şiddetlenmeyi kabul eder.

Nisbî arazlardan biri de "lehû"dur (sahibliktir). "Milk" (sahip olma) ve "cide" (varlıklı olma) şeklinde de isimlendirilir. Bu, cismin kendisinin tamamını veya bir kısmını sınırlandıran şeye nispet edilmesidir. Bu nispet edildiği şey, ya hayvan ve derisinde olduğu gibi zâtî olur; hayvanın intikaliyle deri de intikal eder. Ya da insanla elbisesi örneğinde olduğu gibi arazî olur. Bazen de [lehû/sahiplik] güçlerin nefse, atın Zeyd'e nispet edilmesi örneğinde olduğu gibi lafzî ortaklıkla kullanılır. İbn Sinâ bu kategorinin tek başına bir cins olması hakkında tereddüt etmiştir.

Aynı şekilde "etki" ve "edilgi" de nisbî arazlardandır. Bu ikisi -etkileyen ve etkilenen iki şey bir arada bulunduğu sürece- bir şeyin bir hususta diğerine etki etmesini ve bir şeyin diğer şeyden bir hususta etkilenmesini ifade eder. Örneğin ısıtma ve ısınma devam ettiği sürece ısınan ve ısıtan böyledir. Yoksa [etki ve edilgi bu süreç bittikten sonra] meydana gelen durum değildir. Örneğin ağacın uzunluğu, suyun sıcaklığı ve insanın ayakta bulunuşu gibi [durumlar etki-edilgi] değildir. [Bunlar, artık niteliktir]. [Yine bu iki kategoride] zıtlık ve artma-eksilme de (iştidâd) söz konusudur.

"Bu iki kategorinin varlıkları zihnîdir yoksa teselsül gerekirdi." görüşü reddedilmiştir. Çünkü bu kategorilerle eşsiz bir şekilde yaratmayı ve aniden ortaya çıkmayı kapsayan etki ve edilgi kastedilmemiştir. Bilakis bunlarla kastedilen etkileyen ve etkilenen arasındaki hâldir. Hatta Fârâbî etkiyi hareket ettirme, edilgiyi de hareket etme olarak açıklamıştır.

ومنها الوضع: وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينها وإلى[١] الأمور الخارجة عنها محيطةً أو محاطةً أو غيرَهما، ويكون بالقوة وبالفعل وطبعاً[٢] ووضعاً، ويقبل التضادَّ كالقيام والانتكاسِ، والاشتدادَ[٣] كالأشد انتصاباً.

ومنها له: ويسمى الملكَ والجِدةَ، وهو نسبة الجسم إلى حاصرٍ له أو لبعضه ينتقل بانتقاله، ذاتياً كالحيوان في إهابه أو عرضياً كالإنسان في ثيابه، / [٧٣أ] ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى إلى النفس والفرس إلى زيد. وتردَّدَ ابنُ سينا في كون[٤] هذه المقولة جنساً برأسها.[٥]

ومنها أن يَفعل وأن يَنفعل: وهو[٦] تأثير شيء في شيء وتأثُّر[٧] شيء عن شيء ما دام سالكاً على اتصال، كالذي للمسخِّن والمتسخّن ما دام يُسخِّن ويتسخَّن، لا الحالُ الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونةِ الماء وقيامِ الإنسان. ويجري فيها التضادّ والاشتداد.

وما قيل:[٨] "إن ثبوتهما ذهنيّ وإلّا لزم التسلسل" مدفوعٌ بأن ليس المراد بهما مطلقَ التأثير والتأثّر بحيث يشمل الإبداعَ والحدوثَ الدفعيَّ، بل الحالَ الذي يكون للفاعل والمنفعل،[٩] حتى إن الفارابيّ فسّر أن يفعل[١٠] بالتحريك وأن ينفعل بالتحرّك.

---

١ س: أو إلى.
٢ ج – طبعا.
٣ ج – والاشتداد.
٤ ج س: في كونها.
٥ ل م: برأسه.
٦ ج س: وهما.
٧ م: تأثير.
٨ ج س: وما يقال.
٩ ج + عند تغييره إيّاه؛ وزيدَ في الهامش بقيد صح: «من حال إلى حال على الاتصال، صح». ويوجد الزيادتان في بعض النسخ الأخرى (كه، أ)، والزيادة الأولى فقط في بعضها (ب). فلعلها تفسير تُوُهِّمَ كونُها من المتن. قال في الشرح: «بل إذا كان الفاعل يُغيّر المنفعلَ من حال إلى حال على الاتصالِ والاستمرارِ فحالُ الفاعلِ هو أن يَفعل وحال المنفعل أن ينفعل.» (الشرح، ١/٢١٠).
١٠ س – حتى أنّ الفارابيّ فسّر أن يفعل، صح هامش.

DÖRDÜNCÜ MAKSAT: CEVHERLER

Bu maksatta bir mukaddime ve iki makale vardır.

MUKADDİME

Bize göre cevher bölünebiliyorsa cisimdir. Bölünemiyorsa cevher-i ferddir. Filozofların cumhuruna göre cevher, eğer bir cevhere yerleşmişse (hâll) sûrettir; sûretin mahalli ise heyûlâdır; heyûlâ ve sûretten bileşikse cisimdir. Eğer cevher böyle [yani ne hâll ne mahal ne de ikisinden bileşik] değilse, bu durumda cisimle ilişkisi yönetme ve tasarrufta bulunma şeklinde ise nefistir; yönetme ve tasarrufta bulunma şeklinde değilse akıldır. Ya da şöyle denir: Eğer cevher zâtı ve fiili bakımından cisimden ayrı ise akıldır. Sadece zâtı bakımından ayrı ise nefistir. Eğer cevher başka bir cevhere birleşik ise bu durumda ya ona yerleşik [yani sûret] ya ona mahal [yani madde/heyûlâ] ya da bu ikisinden bileşiktir [yani cisimdir]. Şöyle de denir: Eğer cevherin üç boyutu varsa cisimdir. Üç boyutu yoksa bu durumda cevher, cismin kendisiyle bi'l-fiil olduğu [yani sûret] veya bi'l-kuvve olduğu [yani madde/heyûlâ] parçadır. Ya da cevher [cismin] dışındadır. Bu durumda ya [cisimle] ilişkilidir [ki bu cevher nefistir] veya değildir [ki bu da akıldır].

Bu taksimlerin kaynağı filozoflarca kabul edilen cevher-i ferdin (bölünemeyen parça) yokluğu, cisme bi'l-fiil yerleşmiş cevherin ispatı ve diğer bir takım kaidelerdir. Ancak son taksim daha evladır. Çünkü bu taksim cisimle heyûlâ arasındaki ayrımı gerekli kılacak şeyi kapsar. Dolayısıyla türsel sûretin mahalli olan cisim heyûlânın tanımına dâhil olmaz.

Antik dönem filozoflarına göre cevher eğer mekân tutuyorsa cirmânîdir ki o da ancak cisimdir. Mekân tutmuyorsa ruhânîdir ki o da nefis ve akıldır.

Tenbîh: Mahal konudan (mevzû'), mahalle yerleşmiş olan (hâll) ise arazdan daha kapsamlıdır. [Her hâlükârda] konu arazdan ayrıdır. Mahal ise [arazın başka bir araza mahal olması durumunda] arazdan daha kapsamlıdır. Arazın konuya dayanması [cismin hareketinin sürati örneğindeki gibi] bazen [başka bir araz] bir vasıtasıyla olur. Bu durumda vasıta konu değil mahal olur.

المقصد الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومقالتان.[1]

أما المقدمة

فهي أن الجوهر عندنا إن كان منقسماً[2] فجسم، وإلّا فجوهرٌ فَرْد. وعند جمهور[3] الفلاسفة[4] إن كان حالًّا في جوهرٍ[5] فصورةٌ، أو محلًّا له فهيولى، أو[6] مركَّباً منهما فجسم، وإلّا فإن تعلّق بجسم تدبيراً[7] وتصرّفاً فنفس، وإلّا فعقل. أو يقال: إن كان / [٧٣ب] مفارقاً في ذاته[8] وفعلِه فعقل، أو في ذاته فقط فنفس، وإن كان مقارناً[9] فإما حالٌّ أو محلّ أو مركّب. أو يقال: إن كان له الأبعاد الثلاثة[10] فجسم، وإلا فإما جزءٌ هو[11] به بالفعل أو لا،[12] وإما خارجٌ: متعلق به أو لا.[13]

ومبنى التقسيم على ما تقرّر عندهم من نفيِ الجوهر الفرد وإثباتِ جوهرٍ حالّ في الجسم بالفعل[14] إلى غير ذلك من القواعد، إلّا أن الوجه الأخير أولى[15] لاشتماله على ما يوجب تباينَ الجسم والهيولى، فلا يَدخل فيها[16] الجسمُ الذي هو محلّ الصورة النوعية.

وعند الأقدمِين[17] الجوهر إن كان متحيّزاً فجِرْمَانيٌّ وهو الجسم لا غير، وإلا فروحانيّ وهو النفس والعقل.

تنبيه: المحلّ أعمّ من الموضوع والحالُّ من العرض،[18] والموضوع مباين للعرض، والمحلّ أعم منه[19] من وجه،[20] واستناد العرض إلى الموضوع قد يكون بوسط[21] فيكون الوسط محلًّا لا موضوعًا.

---

١ المقدمة في تقسيم الجوهر، والمقالتان في مباحثه: الأولى فيما يتعلق بالأجسام، والثانية فيما يتعلق بالمجردات من النفس والعقل.

٢ أي متجزّيا.

٣ س – جمهور، صح هامش.

٤ ج + الجوهر، نخ.

٥ آخرَ.

٦ ج + كان، نخ.

٧ ج س: تدبرا.

٨ بأن يكون مستغنيًا عن مقارنة جوهر آخر. راجع الشرح، ٢١١/١.

٩ ج – في ذاته وفعله فعقل أو في ذاته فقط فنفس وإن كان مقارناً، صح هامش. | أي مقارنا بجوهر آخر.

١٠ م: أبعاد ثلاثة.

١١ أي الجسم.

١٢ أي: أو ليس هو به بالفعل، بل بالقوة. فالأول هو الصورة، كشكل الكرسي، والثاني هو المادة، كالخشب للكرسي. راجع الشرح، ٢١١/١.

١٣ أي: أو ليس بمتعلق به. فالأول هو النفس، والثاني هو العقل.

١٤ م: «حال به الجسم بالفعل» بدلا من «حال في الجسم بالفعل». | والمراد هو الصورة.

١٥ م: أوفى.

١٦ أي في الهيولى (ج).

١٧ من الفلاسفة (ج).

١٨ قد سبق هذا البحث في أول المقصد الثالث عند تعريف الجوهر والعرض.

١٩ أي من العرض.

٢٠ «لتَصادُقِهما في عرض يقوم به عرض، وتَفارُقِهما حيث يكون المحل جوهرًا أو يكون العرض مما لا يقوم به شيء.» (الشرح، ٢١١/١).

٢١ هي العرض.

Tümel cevherlerin şahıs için zâtî yüklemler ve nefisle kâim sûretler olmaları bakımından konuya ihtiyaç duydukları vehmedilmiştir.

Bu tevehhüm şöyle cevaplandırılmıştır: Buradaki konu ifadesi önermelerdeki konu anlamında değildir. Sûretlerin cevher olmasının anlamı ise "Bu sûretlerin dışta varlığı bulunursa bu durumda konuda değildirler." demektir. Tikel nefislere yerleşmesi [ve onda kâim olması] bakımından ise tümel cevherler olmayıp şahsî arazlardır.

BİRİNCİ MAKALE: CİSİMLERLE İLGİLİ OLAN ŞEYLER

Bu makalede iki fasıl vardır.

BİRİNCİ FASIL: İCMÂLÎ OLARAK CİSİMLERLE İLGİLİ OLAN ŞEYLER

Bu fasılda bir kaç mebhas vardır.

Birinci Mebhas: [Cismin Tarifi]

Bize göre cisim bölünmeyi kabul edendir. Dolayısıyla cisim ifadesi iki veya daha fazla parçadan oluşan şeyleri kapsamaktadır. Yoksa Kâdî Bâkıllânî'nin iddia ettiği gibi bütünü oluşturan parçaların her biri cisim değildir. Bâkıllânî [bu iddiasında] şuna dayanmıştır: "Her bir parça te'lîfin kendisiyle kâim olduğu şeydir. Dolayısıyla her bir parça müelleftir. Her müellef de cisimdir." [Cevap: Her bir parça müellef değildir] zira bir şeyden oluşanla bir şeyle beraber oluşan arasındaki fark açıktır.[1]

Mu'tezile'ye göre ise cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olandır. Bu tarif "hâssa-i lâzıme-i şâmile"[2] ile yapılmıştır. Bu şekilde tarifin sebebi, cisimle mutlak olarak bu boyutları kabul etmenin kastedilmiş olmasıdır. Dolayısıyla kürede olduğu gibi bu boyutları bi'l-fiil kabul etmeme tarife zarar vermez. Aynı şekilde mumda olduğu gibi cisimlik devam ettiği hâlde boyutların değişmesi de tarifi etkilemez.

1 Te'lîf iki şey arasındaki bir manadır. Te'lîf, iki şeyin toplamına toplam olması itibariyle dayanması bakımından bir şeyden oluşan olurken iki şeyden her birine itibarla ise bir şeyle beraber oluşan olmaktadır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 212.

2 assa-i lâzıme-i şâmile, aynı hakikatin tüm fertlerinde bulunan ve bu fertlerden hiçbir zaman ayrı olmayan özelliktir. Örneğin insan için, "bi'l-kuvve gülebilme" özelliği böyledir.

وقد تُوهِّم افتقارُ كلياتِ الجواهر إلى الموضوع[١] لكونها محمولاتٍ ذاتيةٍ للشخص،[٢] وصوراً قائمة بالنفس.

ورُدّ بأن معنى الموضوع ههنا غيرُ موضوع القضية، ومعنى جوهرية الصور أنها إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وأما / [٧٤أ] من حيث حلولها في النفس الجزئيةِ فهي أشخاصُ أعراضٍ لا كلياتُ جواهرَ.[٣] ٥

وأما المقالة الأولى ففيما يتعلق بالأجسام

وفيه فصلان:[٤]

الفصل الأول فيما يتعلق بها على الإجمال

وفيه مباحث:

المبحث الأول ١٠

الجسم عندنا الجوهر[٥] القابل للانقسام، فيتناول المؤلَّفَ من الجزئين فصاعداً، لا كلَّ واحد منهما على ما زعم القاضي تمسُّكاً بأنه[٦] الذي قام به[٧] التأليف فيكون مؤلَّفاً وكل مؤلَّف جسمٌ، للفرق[٨] الظاهر بين المؤلّف من الشيء ومع الشيء.

وعند المعتزلة هو الطويل العريض العميق، وهذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملةِ بناءً على أن المراد قبول تلك الأبعاد على الإطلاق، فلا يضرّ ١٥ انتفاؤُها[٩] بالفعل كما في الكرة، ولا تَبَدُّلها مع بقاء الجسمية كما في الشمعة،

١ أما جزئيات الجواهر فاستغناؤها عن الموضوع ظاهر. راجع الشرح، ٢١١/١.
٢ أي «أنها [أي الكليات] مفتقرة في الوجود إلى أشخاصها التي هي [أي الأشخاص] موضوعات لها [أي للكليات] لكونها [أي الكليات] محمولة عليها [أي على الأشخاص] بالطبع.» (الشرح، ٢١١/١).
٣ أي «فهي من قبيل الأعراض الجزئية لا الجواهر الكلية.» (الشرح، ٢١٢/١).
٤ الأول في ما يتعلق بها على الإجمال، الثاني فيما يتعلق بها على التفصيل.
٥ ل م – الجوهر.
٦ أي كل واحد، (ج).
٧ ل: نسبة.
٨ تعليل للنفي في قوله «لا كل واحد»، (ج).
٩ أي الأبعاد، (ج).

Zira onlara göre bu tarif cisimlik üzerine zâit miktarları ispat etmeksizin parçaların tertibiyle ilgilidir. Cismi bu şekilde tanımlayarak tarifte cevherin zikredilmesine ihtiyaç bırakmamışlardır. Tarifteki genişlik ve uzunluk kayıtlarına gelince, bu kayıtlar cevher-i ferdle cisim arasında vasıta [ara form] olan bileşikten sakınmak için zikredilmiştir. Bu [yani bileşik] şöyledir: Parçaların birleşmesi sadece bir veya iki düzlemde [yani üç boyuttan bir veya ikisini oluşturacak şekilde] olur. Yahut parçalarının sayısı cismin oluşması için gereken asgari parça sayısından az olur. Mu'tezile'nin bu konudaki ihtilafına binaen cismi oluşturan asgari parça sayısıyla sekiz, altı ve dört sayılarını kastediyorum.

Filozoflara göre ise, cisim kendisinde üç boyut farz edilmesinin mümkün olduğu cevherdir. Bazen bu tanıma "dik açılarda kesişen" kaydı eklenir. Bu kaydın konması tahkîk için ve vehmin uzaklaştırılması içindir. Yoksa tanımdan [bazı hususları] çıkarmak için değildir.

Bu tanımda boyutlarla kastedilen cismin içindeki farazî çizgilerdir. Yoksa ne feleksel cisimlerde olduğu gibi lâzım ne de unsurî cisimlerde olduğu gibi özellikleriyle gayr-ı lâzım bi'l-fiil meydana gelmiş uzamlar değildir. Yine sonlu olmayan cisimden olumsuzlanan sonlar da (nihâyetler) [bu boyutlarla kastedilen anlam] değildir.

[Bu cisim tanımıyla] kastedilen, cevherin boyutların aklî ve vehmî sûretlerini değil; kendilerini kabul etmesidir. Dolayısıyla nefisle ve cevher tanımının kendisini kapsamadığı ileri sürülerek vehimle itiraz yöneltilemez. Sonra bu boyutlarla vasıflananın cisim olduğu heyûlâ olmadığı da açıktır.

Filozofların bu tarifin had mi yoksa betim mi olduğuna dair ifadeleri kesin değildir. İmam Râzî bu tarifin had olmasını çürütmüştür. Şöyle ki cevher cismin cinsi değildir. Çünkü cevher [filozoflarca] "bir konuda bulunmayan mevcut" şeklinde tarif edilmiştir. Varlık ise [mahiyete] zâittir. Hatta varlık ikinci ma'kûllerdendir. "Konuda olmama" ise ademîdir [dolayısıyla mevcudun zâtîsi olamaz]. Ayrıca cevher cins olmuş olsaydı cevherlerin birbirinden ayrışması fasıllarla olurdu. Bu fasıllarda ya cevherdir ki bu durumda teselsül eder ya da arazdır ki bu durumda ise cevher arazla kâim olmuş olur. Aynı şekilde cevher için "kabul eden olma" ve o manadaki şeyler de fasıl değildir. Çünkü bunlar dış dünyada gerçekliği olmayan itibârî mefhumlardır. Kabul eden olma itibârî olmasaydı onu kabul eden bir mahalle kâim olurdu ki bu durumda bi'l-fiil varlığı olan şeylerde ve sıralı şeylerde teselsülü gerektirirdi. Bu da ittifakla bâtıldır.

على أن ذلك[١] عندهم عائد إلى ترتيب الأجزاء من غير[٢] إثبات المقادير زائدة على الجسمية، ولهذا جعلوه خاصّةً بدون افتقارٍ إلى ذكر الجوهر، وأما قيد العَرْض والعمق فاحتراز[٣] عن المركّب الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفردِ، وذلك بأن يكون تَركُّب أجزائه على سمت أو سمتين فقط / [٧٤ب] أو
٥ يكون عددُها أقلّ من أدنى ما يَتركّب منه الجسم أعني ثمانيةً أو ستة أو أربعة على اختلافهم في ذلك.

وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن أن يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة، وقد يقيّد[٤] بالتقاطع على زوايا قوائمَ، وهو للتحقيق ودفعِ الوهم دون الاحتراز.

والمراد بالأبعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم، لا الامتدادات
١٠ الحاصلة[٥] بالفعل[٦] لازمةً كما في الفَلَكيات أو غيرَ لازمة بخصوصياتها كما في العنصريات، ولا النهاياتُ المنفية عن الجسم الغير المتناهي.

والمراد قبولُ أعيانها لا صورِها العقلية أو الوهمية، فلا يرد النفس ولا الوهم، على أن الجوهر لا يشمله، ثم لا خفاء في أن المتصف بها هو الجسم لا الهيولى.

وكلامهم متردِّد في أن هذا التعريف حدٌّ أو رسم. وأبطل الإمامُ كونه حداً
١٥ بأن ليس الجوهر جنساً له، لكونه مفسَّراً بالموجود لا في موضوعٍ،[٧] والوجودُ زائد بل من المعقولات الثانية، و "لا في موضوعٍ" عدميٌّ؛ ولأنه لو كان جنساً لكان[٨] تمايُز الجواهر بفصولٍ وهي إما جواهر فيتسلسل أو أعراض فيتقوّم الجوهر بالعرض. ولا القابليةُ[٩] وما في معناها فصلًا،[١٠] لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الأعيان،[١١] وإلّا / [٧٥أ] لقامت بمحلٍّ قابلٍ[١٢] ولزم التسلسلُ فيما له
٢٠ ترتّبٌ ووجودٌ بالفعل، وهو باطل اتفاقاً.

١ أي التبدل المذكور، (ج).
٢ س – غير.
٣ م: فاحترز.
٤ ج: تقيد.
٥ م: امتدادات حاصلة؛ (غ): الامتدادات الحاصلة.
٦ م (غ): بالعقل.
٧ س: الموضوع.
٨ س ل: كان.
٩ معطوف على قوله «ليس الجوهر جنسا».
١٠ ل م: بفصل.
١١ وفي هامش ج: فلا يصلح أن يكون جزءً للماهية الحقيقية.
١٢ ج س: قابل لها.

Şöyle cevap verilmiştir: Bir konuda olmayan varlık manasındaki cevher tanımı had değil betimdir. Cinsin fasıla doğru olarak yüklenmesi arazî olup başka bir fasla ihtiyaç duymaz. Yine fasıl "kabul etme" değil kabul edendir. Yani kabul etmenin şanından olduğu durumdur. Diğer fasıllarda olduğu gibi [faslın] varlıkta cismin kendisi olması [buna] zarar vermez.

İkinci Mebhas: [Cismin Hakikati Hakkındaki Tartışmalar]

Basit cisim[1] bölünmeyi kabul eder. Bu bölünmeler ise ya bi'l-fiildir ve sonludur ki bu kelâmcıların görüşüdür. Ya da bi'l-fiildir ve sonlu değildir ki bu görüşe Nazzâm meyletmiştir. Ya sadece bi'l-kuvvedir ve sonludur ki bu görüş Şehristânî'ye nispet edilmiştir. Ya bi'l-kuvvedir ve sonsuzdur ki bu, filozofların cumhurunun görüşüdür. Ya da [bölünmelerin] bir kısmı bi'l-fiil bir kısmı bi'l-kuvvedir ki bu, Demokrit'in görüşüdür. Demokrit'in görüşü şöyledir: Basit cismin parçaları küçük sert cisimler olup fiilî değil ama vehmî bölünmeyi kabul eder. Sonra Filozoflar kendi aralarında ihtilaf etmiştir. Meşşâîler'e göre cisim, bölünmeyi kabul etmede kendisinden oluştuğu maddeye ve maddeye yerleşen sûrete ihtiyaç duyar. Diğerlerine [yani İşrâkîler'e] göre ise basit cisim bölünmeyi kendi zâtıyla kabul eder ve basit cisim beş duyuyla algılandığı üzere kendinde basittir. [Mu'tezile'den Dırâr ve Neccâr gibi] bazılarına nispet edilen cismin arazlardan meydana gelmesine gelince, bu görüşün bâtıl oluşu zorunludur.

[Cismin hakikati hakkında] itimat edilen üç ekol vardır:

Birincisi: [Kelâmcılara aittir]. Cismin sonlu bölünemeyen parçalardan bileşik olmasıdır.

İkincisi: [Meşşâîlere'e aittir]. Cismin heyûlâ ve sûretten bileşik olmasıdır.

Üçüncüsü: [İşrâkîler'e aittir]. Cismin tam basit olmasıdır.

1 Basit cisim, tabiatı farklı cisimlerden birleşmiş olmayan cisme denir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 215.

وأجيب بأن الموجود لا في موضوع[1] رسمٌ للجوهر لا حدّ، وصِدق الجنس على الفصل عرَضيٌّ لا يفتقر إلى فصل آخر، وليس الفصلُ هي القابليةَ بل القابلُ،[2] أعني الأمرَ الذي من شأنه[3] القبول. وكونُه[4] في الوجود نفسَ ذات الجسم غيرُ قادح كما في سائر الفصول.

٥ **المبحث الثاني**

الجسم البسيط قابل للانقسام، فإما أن تكون الانقساماتُ بالفعل متناهيةً، وهو مذهب المتكلمين، أو غيرَ متناهية، وإليه ميلُ النظّام، وإما أن تكون بالقوّة فقط متناهيةً، ونُسب[5] إلى الشهرستاني، أو غيرَ متناهية، وهو رأي جمهور الفلاسفة، وإما أن يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة، وهو ما ذهب إليه دَيْمِقراطيسُ[6]
١٠ من أنّ أجزاء البسيط أجسامٌ صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفكّيةِ.[7] ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشّائيون[8] منهم إلى أن الجسم يفتقر في قبول القسمة إلى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالّةِ فيها، وغيرُهم[9] إلى أنه يقبل الانقسام بنفسه، فهو في نفسه بسيط كما هو[10] عند الحسّ. وأما ما نُسب إلى البعض مِن تألُّف الجسم من محض / [٧٥ب] الأعراضِ فضروريُّ البطلان.
١٥ والمعوّل عليه من المذاهب ثلاثةٌ:[11]

الأول: أن[12] الجسم مركب من أجزاءٍ لا تتجزّأ متناهيةٍ.

الثاني: أنه مركب من الهيولى والصورة.

والثالث: أنه بسيط محض.

---

١ س: الموضوع.
٢ الضبط بالضم من ج، أي: بل الفصل هو القابل. وضُبط في س بالفتح.
٣ ل: شأنها.
٤ أي القابل، (ج).
٥ ج س: ينسب؛ ل: تنسب.
٦ الضبط من ج.
٧ كذا في جميع النُسَخ التي اعتمدناها، ويوافقه أكثر النُسَخ الباقية؛ إلّا أن في بعض النُسَخ (ب قح حا): «الفعلية»، ويوافقها عبارة الشرح في المطبوع (٢١٥/١) والمخطوطات جميعا. وفي نُسَخٍ أخرى من المتن (مب د سد حا): «العقلية»، ثم غُيِّر في (د سد) إلى «الفكية» وفي (حا) إلى «العقلية». قارن ما سيأتي في المبحث الثالث: «ثم أبطلوا كونَ الجسم من أجزاء تتجزّأ وَهْماً لا فعلاً»، والمبحثِ الرابع: «وأما القائلون بالأجزاء القابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي». | يقال فكَّ الشيءَ فكًّا إذا فصَله، **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «فكك».
٨ ج ل: المشاؤن؛ س: المشاؤون.
٩ وهم الإشراقيون. راجع الشرح، ٢١٥/١.
١٠ ج – كما هو، صح هامش.
١١ أولها للمتكلمين، والثاني للمشائين والثالث للإشراقيين.
١٢ م – أن.

[Tüm ekoller arasında] orada bir heyûlânın [yani maddenin] olduğu ve bu heyûlâya sûretlerin ve arazların birbiri ardına dâhil olduğu hususunda ittifak var gibidir. [Vaki olan] ihtilaf ise bu heyûlânın cisim mi, sûretin yerleştiği madde mi yoksa kendileriyle te'lîfin gerçekleştiği cevher-i ferdler mi olduğu hakkındadır. Tahkîk edildiğinde cismin cevher-i ferdlerden ve onların birleşmelerinden oluştuğu görüşünün cismin heyûlâ ve sûretten oluşması görüşüne yakın olduğu görülür.[1]

Üçüncü Mebhas: Bölünemeyen Parça/Cevher-i Ferd Hakkındaki Tartışmalar

İki grubun [yani kelâmcıların ve filozofların] delilleriyle ilgilidir. Kelâmcıların [bölünemeyen parçayı ispatlamada] iki yöntemi vardır. Birinci yöntem, bölünmeyi kabul etmenin, kısımların meydana gelmesini gerektireceğinin ispatıdır. Bu hususta çeşitli deliller vardır:

1. Eğer bölünmeyi kabul eden "bir" ise bu durumda birliğin bölünmeyi kabul etmesi gerekir. Zira mahallin bölünmesiyle mahalle yerleşenin bölünmesi zorunludur.

2. Bir şey "bir" ise onu bölmek o biri yok etmek olur. Zira iki hüviyetin ortaya çıkmasıyla "bir"in hüviyetinin yok olması zorunludur. Buna göre bir iğneyle denizi yarmak o denizi yok etmek ve ortaya iki deniz çıkarmaktır.

3. Yarım, üçte bir ve dörtte bir gibi parçanın kesitleri zorunlu olarak birbirinden ayrışmıştır. Eğer parçaların ayrışması söz konusu olmasaydı hâssaları farklı olmazdı.

Birinci delile şöyle cevap verilmiştir: Birlik aklî bir itibârdır; mahallin bölünmesiyle bölünmez.

İkinci delile şöyle cevap verilmiştir: Eğer denizle kastedilen "kendisindeki birleşme durumuyla o su" ise ayrılmanın ilişmesiyle yok olacağı açıktır. Eğer denizle suyun kendisi kastediliyorsa bu durumda orada ne bir şeyin ortaya çıkması ne de ortadan kalkması söz konusudur.

Üçüncü delile şöyle cevap verilmiştir: Hâssaların farklılaşması ancak bölünmenin varsayılmasından sonra gerekli olur.

---

1 Teftâzânî heyûlâ-sûret teorisiyle cismin cevher-i fertlerden oluştuğu teorisinin birbirine yakın olduğunu iddia etmiştir. O'na göre kelâmcıların cevher-i fertler arasında kabul ettiği te'lîf Meşşâîler'in sûret anlayışı gibidir. Fark ise te'lîfin araz olup zâtıyla kâim olmayıp mahalliyle kâim olması, sûretin ise zâtıyla kâim cevher olup mahallinin kendisiyle kâim olmasıdır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 215.

وكأنّه وقع الاتفاق على أن هناك هيولًى يتوارد عليها الصورُ والأعراض، وإنما النزاع في أنه الجسم نفسُه، أو المادةُ التي تحلّ فيها الصورة، أو الجواهر الفردةُ التي يقوم بها التأليف. وإذا تحقّقتَ فالقول بكون الجسم من الجواهرِ الفردة والتأليفِ قريبٌ من القول بكونه من الهيولى والصورة.[١]

٥ **المبحث الثالث في احتجاج الفريقين**

أما المتكلمون فلهم طريقان:

أحدهما إثبات أنّ قبول الانقسام مستلزم لحصوله، وفيه وجوه:

الأول: أنه لو كان القابل للقسمة واحداً[٢] لزم قبول الوحدة الانقسامَ ضرورة انقسام الحالّ بانقسام المحلّ.

١٠ الثاني: أنه لو كان واحداً لكان[٣] التفريق إعداماً[٤] ضرورة[٥] زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين، فيكون شَقُّ البحر بالإبرة إعداماً له وإحداثاً لبحرين.

الثالث: أنّ مقاطع الأجزاء من النصف والثلث والربع وغيرِ ذلك متمايزةٌ ضرورةً، ولو لا تمايز الأجزاء لما اختلفت خواصُّها.

وقد يجاب عن الأول بأن الوحدة / [٧٦أ] اعتبار عقليٌّ لا ينقسم بانقسام ١٥ المحلّ.

وعن الثاني بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال، وإن أريد الماء بعينه[٦] فليس هناك حدوث أو زوال.

وعن الثالث بإن اختلاف الخواص إنما لزم بعد فرض الانقسام.

---

١ قال في الشرح: «فالتأليف عندهم [أي المتكلمين] بمنزلة الصورة عند المشائين، إلا أنه عرض لا يوم بذاته بل بمحله، والصورةُ جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محلُّه الذي هو الهيولى.» (١/٢١٥).

٢ وفي هامش ج: يعني أنه ليس متصلا واحدًا في نفسه كما يدعيه الحس.

٣ ج – واحدا لكان، صح هامش.

٤ ج: اعداما له.

٥ ل – انقسام الحالّ بانقسام المحل الثاني أنه لو كان واحداً لكان التفريق إعداماً ضرورة، صح هامش.

٦ ج س: نفسه.

Kelâmcıların ikinci yöntemi ise cisimde hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen cevheri ispatlamaktır. Bu hususta çeşitli deliller vardır.

Bunlardan biri[ncisi] bölünmeyi kabul etmenin kısımları gerektireceği üzerine bina edilen delildir. Örneğin kelâmcıların "Allah Teâlâ cisimlerin parçalarında birleşme yerine ayrışma yaratmaya kâdirdir." şeklindeki ifadeleri buna yöneliktir. Bu şekilde bölünemeyen parça sabit olmuş olur. Zaten bölünmeyi kabul etme kalan parçada devam ediyorsa [bu, ayrışmanın gerçekleşmeyip] birleşmenin devam ettiği anlamına gelir.

Aynı şekilde "Bölünemeyen parça olmasa dağ hardal tanesinden daha büyük olmaz." ifadeleri de bölünmeyi kabul etmenin kısımları gerektireceğine yöneliktir. Çünkü bu durumda dağın ve hardal tanesinin parçaları sonsuz olacağından bu ikisinin parçaları birbirine eşit olurdu.

Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Burada [en fazla] parçaların sayısı eşit olur; parçaların miktarları değil.

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Miktarların farklılığı kesin bir şekilde parçaların sayı bakımından farklı olmasıyladır.

[Bu yön bölünmeyi kabul etmenin kısımları gerektireceği anlayışına dayanmaksızın da ifade edilebilir. Şöyle ki,] mümkün parçaların eşit olmasının imkânsız olduğu iddia edilebilir.

Yine "Cismin bölünmesi hiç uzam kalmayana kadar devam etmeseydi, bu durumda cisim sonsuz uzamlardan oluştuğu için uzamının sonsuz olması gerekirdi." görüşü de bölünmeyi kabulün kısımları gerektirdiği anlayışına bina edilmiştir.

[İkincisi:] "Hareketin art arda var olmalardan zamanın ise birbirini takip eden anlardan oluşması" üzerine bina edilen delildir. Örneğin şöyle derler: Hareket ve zamandan mevcut olan şu an olandır. Zira geçmiş, var olduğu andayken mevcuttur. Gelecek ise var olacağı anda mevcut olur. "Şimdi" ise bütün parçaları varlıkta bir arada olamadığı için bölünemez. Dolayısıyla şimdinin tam denk geldiği mesafede bölünemeyecektir.

[Üçüncüsü:] "Noktanın mahalli bölünmeyi kabul etmeyen cevherdir." [kaziyyesi] üzerine bina edilmiş [delildir]. Örneğin şöyle derler: Nokta mevcuttur. Çünkü mevcut olan çizginin ucudur ve çizgiler onunla temas eder. Eğer nokta cevherse bu, zaten kabul edilmesini istediğimiz husustur. Nokta cevher değil de arazsa, ya bizzat ya da vasıtayla [arazdır. Her iki durumda da] bölünemeyen bir cevhere yerleşik olmalıdır ki noktanın bölünmesi gerekmesin.

وثانيهما[١] إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً، وفيه وجوه:

منها ما يُبتنَى على استلزام قبول الانقسام حصولَ الأقسام[٢] كقولهم: ''إنّ الله قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم الافتراقَ بدل الاجتماع فيثبت[٣] الجزء، إذ لو بقي قبول التجزي بقي الاجتماع.''

٥ وكقولهم: ''لولا الجزء لما كان الجبل أعظمَ من الخردلة لاستواء أجزائهما لكونهما غير متناهيتين.''[٤]

واعتُرض بأن الاستواء في عدد الأجزاء لا في مقاديرها.

وأجيب بأن تفاوت المقادير بتفاوت الأجزاء قطعاً.

وقد يُدّعى أن الاستواء في الأجزاء الممكنة أيضاً[٥] مُحال.

١٠ وكقولهم: ''لو لم ينته انقسامُ الجسم إلى ما لا امتداد له أصلاً لزم عدم تناهي امتداده لتألّفه من امتداداتٍ غير متناهية.''

ومنها ما يُبتنى على أن الحركةَ[٦] حصولات متعاقبة والزمانَ آنات متتالية، كقولهم: ''الموجود من الحركة والزمانِ هو الحاضر، لأنّ الماضي إنما وُجد حين حَضر، والمستقبل / [٧٦ب] إنما يُوجَد حين يَحضر، والحاضر من غير قارّ الذات

١٥ لا ينقسم، فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة.''

ومنها ما يبتنى على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام، كقولهم: ''النقطة موجودة، لأنها طرف الخط الموجود وبها تَماسَّ الخطوطُ، فإن كان جوهراً فذاك، وإن كان عرضاً كان بالذات أو بالواسطة حالًّا في جوهر لا ينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة.''

١ أي ثاني الطريقين للمتكلمين.
٢ م: الانقسام.
٣ م: فثبت.
٤ م: متناهيين.
٥ ل: ايصال.
٦ م: للحركة.

Yine "Hakiki bir küreyi düz bir yüzeye koyduğumuzda veya bir çizgi diğer bir çizgi üzerinde bulunduğunda aralarındaki temas, bölünemeyen parçayladır. Sonra küre yüzey üzerinde tamamen döndürülürse, çizgi de diğer çizginin sonuna kadar geçirilirse bu [iki] durumda [da] parçaların tamamının bölünemediği ortaya çıkar ki zaten ulaşmak istediğimiz de budur." şeklindeki delil de bu kaziyye üzerine bina edilmiştir.

Bu kaziyye üzerine bina edilmiş diğer bir delil ise "Sabit olmuştur ki dairenin çevresini teğet geçen düz çizgiyle [daire arasında] meydana gelen açı en küçük açıdır ve bölünmeyi kabul etmez. Dolayısıyla bölünemeyen parça sabit olmuş olur." şeklindedir.

[Bölünemeyen parçayı kabul edenler Nazzâm'ın görüşünü nefy için] parçaların sonlu olduğuna şöyle delil getirmişlerdir: Cismin bir parçası iki sınırlayıcı arasında sınırlandırılmıştır. Parçaların sonlu olmaması durumunda hareket eden bir cismin herhangi bir hedefe ulaşmasının ve hızlı gidenin yavaş gidene sonlu bir zamanda kavuşmasının imkânsız olması gerekirdi. Yine [parçaların sonsuz olduğuna şöyle] nakz da bulunmuşlardır: [Örneğin] sekiz parçadan oluşmuş bir cisim [varsayalım]. Bu cisim miktarları sınırlı cisimlere nispet edildiğinde bu cisimlerin sonlu olduğu ortaya çıkar. Zira bir hacmin diğerine nispeti aslında parçaların diğer parçalara nispet edilmesidir. Çünkü hacim parçalar itibariyledir. Tedâhül [yani iki parçanın birbirine girip mekânlarının tek olması] imkânsızdır. Tafra teorisi ise hayalden ibarettir. [Tüm bunlara ek olarak] sınırsız bir mesafeyi sınırlı bir sürede katetmeyi kabul etmek dalâlettir.

Filozoflara gelince onların cevher-i ferdi (bölünemeyen parçayı) kabul etmeme hususunda bir takım yöntemleri vardır.

Bu yöntemlerden biri yönün ve sonların farklılığının zâtta bölünmeyi gerektireceği üzerine bina edilen yöntemdir. Delilleri şöyledir:

1. Bölünemeyen parçanın bir yöne olan tarafı diğer yöne olanından başkadır. Dolayısıyla bölünemeyen parça bölünür.

2. Bir bölünemeyen parça diğer bir bölünemeyen parçaya birleştiği zaman ya diğer bölünemeyen parçaya bütünüyle kavuşmuştur ki bu durumda hacimden ve miktardan bahsedilemez. Ya da tamamıyla diğer bölünemeyen parçaya kavuşmaz ki bu durumda ise bölünme gerekir.

وكقولهم: ''إذا وضعنا كرة حقيقيةً على سطح مستوٍ أو[١] قام خط[٢] على خط كانت المماسة بما لا ينقسم. ثم إذا أُديرَت الكُرَةُ بتمامها على السطح ومرّ الخط إلى آخر الخط ظهر عدم انقسام الأجزاء بأسرها وثبت المطلوب.''

وكقولهم: ''قد ثبت أنّ الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغرُ الزوايا فلا يقبل الانقسامَ فثبت[٣] الجزء.'' ٥

واحتجوا على تناهي الأجزاءِ[٤] [١] بأنها محصورة بين الطرفين [٢] وأنّ لا تناهيها يستلزم امتناعَ أنْ يصلَ[٥] المتحركُ إلى غايةٍ ما وأنْ يلحقَ السريعُ البطيءَ في زمانٍ متناهٍ، [٣] والنقضِ[٦] بالمؤلَّف من ثمانية أجزاء مثلاً، [٤] ثم إذا نُسب[٧] إلى الأجسام المتناهيةِ المقاديرِ ثبت[٨] تَناهي أجزائِها،[٩] لأن / [٧٧أ] نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء،[١٠] لأنه بحسبها.[١١] والتداخلُ محال كما أنّ الطَفرةَ خَيال وقطعَ ما لا يتناهى فيما يتناهى ضلال. ١٠

وأما الفلاسفة فلهم في نفي الجوهر الفرد طرق:

[١] **منها** ما يُبتنى على أنّ تغاير الجهة[١٢] والنهايات يستلزم الانقسام في الذات، وهي وجوه:

الأول: أن ما منه إلى جهةٍ غيرُ ما منه إلى جهة[١٣] أخرى، فينقسم. ١٥

الثاني: إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالأسر فلا حجمَ فلا مقدارَ،[١٤] أو لا بالأسر فيلزم الانقسام.

---

١ م: إن.
٢ ج – قام خط، صح هامش.
٣ ج س: فيثبت.
٤ نفيًا لقول النظام. راجع الشرح، ٢١٨/١.
٥ ل: يقبل.
٦ أي وبالنقض.
٧ وفي هامش ج: أي الجسم المؤلف من ثمانية أجزاء.
٨ م: يثبت.
٩ أي أجزاء الأجسام، (ج).
١٠ س – إلى الأجزاء.
١١ أي لأن الجسم بحسب الأجزاء، (ج).
١٢ ج: الجهات؛ س: «على تغاير الجهات» بدلا من «على أن تغاير الجهة».
١٣ ج – غير ما منه إلى جهة، صح هامش.
١٤ ج س: ولا مقدار؛ وفي هامش ج: ولا امتداد،نخ.

3. Üç bölünemeyen parça sımsıkı bir şekilde birleştiği zaman, eğer ortadaki bölünemeyen parça iki tarafın birbirine temasını engelliyorsa ortadaki bölünemeyen parça bölünmüş olur. Eğer teması engellemiyorsa bu durumda hacmi yok demektir.

4. Güneş bölünemeyen parçalardan oluşan bir sayfayı aydınlattığı zaman, aydınlık taraf Güneş'e dönük taraftır; diğer taraf değildir [dolayısıyla bölünme söz konusudur].

5. Bir bölünemeyen parça iki bölünemeyen parçanın birleştiği noktada bulunsa üç bölünemeyen parça da bölünür. Bu da şöyle olur: [1] Ya bölünemeyen parça [iki bölünemeyen parçanın birleşme noktalarında] farz edilir. [2] Ya bu bölünemeyen parça bir bölünemeyen parçadan diğerine hareket eder. Hareket eden olması ise ancak birleşme noktasında olur. [3] Ya dört bölünemeyen parçadan oluşan bir çizgi varsayılır. Birinci bölünemeyen parçanın üstünde bir bölünemeyen parça, dördüncü bölünemeyen parçanın altında da bir bölünemeyen parça farz edilir. Sonra [alttaki ve üstteki parça] birlikte ve [başlangıç ve hız] eşit bir şekilde [birbirlerine doğru] hareket ettiklerinde aynı hizada olmaları birleşme yeri üzerinde olur. [4] Ya da beş bölünemeyen parçadan oluşan bir çizgi varsayılır. Şöyle ki: Çizginin [her iki] tarafında bulunan bölünemeyen parçaların üstünde bir bölünemeyen parça olsun. [İki taraf birbirlerine] kavuşuncaya kadar hareket ettiklerinde üçüncü bölünemeyen parça onların birleştikleri noktada olur.

Bölünemeyen parçanın olmadığını ispatlama hususundaki yöntemlerden biri de yavaşlığın araya sükûnların girmesinden kaynaklanmadığı üzerine kurulmuştur. Bu ya zâtı bakımından imkânsızdır. Ya da "bitişik parçaların birbirinden ayrışması" ve "birbirini gerektiren şeylerin birbirinden kopması" şeklinde olmadığı kesinlikle bilinen bir duruma götürdüğü için imkânsızdır. Bu husus şu suretlerle ifade edilir:

1. Değirmen taşının iki tarafının hareketi.

2. Üçayaklı bir pergelin hareketi.

3. İnsan kendi etrafından döndüğünde topuğunun ve bedeninin uçlarının hareketi.

الثالث: إذا تَراصَّت[١] ثلاثةُ أجزاء فالوسط إن مَنع الطرفين من التلاقي انقسم، وإلا فلا حجمَ.

الرابع:[٢] إذا أشرقت الشمس على صفحة من الأجزاء فالوجه المضيء المقابلُ غيرُ الآخر.

٥ الخامس: إذا وقع جزء على ملتقى جزأين انقسمت الثلاث، وذلك بأن يُفرَض عليه،[٣] أو يَتحرّكَ من[٤] جزء إلى آخر، فكونه متحركاً إنما يكون عند الملتقى، أو يُفرضَ خطٌّ من أربعة أجزاءٍ فوق الأوّل جزء وتحت الرابع جزء ثم تَحرّكا معاً على السواء، فالتحاذي يكون على الملتقى، أو يفرض خط من[٥] خمسة[٦] فوق كل طرف جزء، فتحرّكا[٧] حتى التقيا، فالثالث يكون على ملتقاهما.

١٠ [٢] ومنها ما يُبتنى على أن ليس البطء لتخلُّلِ السكنات / [٧٧ب] إما لاستحالته في نفسه أو لتأدّيه إلى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكّك المتصلات وانفكاكِ المتلازمات، ويُقرَّر[٨] ذلك في صور:

أحدها:[٩] حركة[١٠] طوقَي[١١] الرحى.

الثاني: حركة الفَرجار[١٢] ذي الشُعَب الثلاث.

١٥ الثالث: حركة عقب الإنسان وأطرافِه حين يدور على نفسه.

---

١ وفي هامش ج: أي تماسّت.
٢ ل: والرابع؛ م + أنه.
٣ أي بأن يفرض الجزء على الملتقى، (ج).
٤ ل: عن.
٥ ل: عن.
٦ ج + أجزاء.
٧ م (غ) ل: فيتحركا.
٨ ل: تقرر.
٩ ج: الأول.
١٠ ل – حركة، صح هامش.
١١ س م (غ): طرفي. | الطوق: «حلي يُجعَل في العنق، وكل شيء استدار فهو الطَوْق، كطوق الرحى الذي يُدير القطبَ ونحو ذلك». **لسان العرب** لابن المنظور، «طوق»؛ **تاج العروس** للزبيدي، «طوق»؛ **كتاب العين** للخليل بن أحمد «طوق».
١٢ الفَرجار أو الفِرجار: بالفارسية «بركار [پَرگار]»، من أدوات النَّقّاش والنَّجّار، لها شعبتان ينضمان وينفرجان لتقدير الدّارات والأقواس. ويقال أيضا الدَوّارَة. **أساس البلاغة** للزمخشري، «دور»، تاج العروس للزبيدي، «دور [دوارة]»، لغت نامه دهخدا «فرجار»، «پرگار».

4. Mıntıkanın ve kutba yakın [mıntıkaya paralel] çizgilerin hareketi.

5. Güneşin hareketiyle birlikte ağacın gölgesinin hareketi.

6. Kovanın hareketi. Şöyle ki, bir tarafı kuyunun ortasındaki bir kazığa bağlı bir ipin diğer tarafına bağlanmış kova [düşünelim]. Kuyunun ortasına da [başka bir ipe bağlı olan ve kazığa bağlı] ipi çeken bir çengel konulmuş [olsun]. [Çengelin olduğu iple kovayı çeken ipin her ikisi örneğin makara gibi bir şeyle birlikte çekilirse] çengel kuyunun yarı mesafesini katederken kova tamamını kat eder.

Bölünemeyen parçanın yokluğunu ispata dair yöntemlerden biri de "bölünemeyen parçanın yokluğu üzerine kurulu geometrik prensiplerle" ilgili olanlardır. Bunlar şu delillerdir:

1. Her çizginin ikiye bölünmesi mümkündür. Bu durumda tek sayılardan oluşan bölünemeyen parçalardan bileşik bir çizgide, ortadaki bölünemeyen parçanın bölünmesi gerekir.

2. Her çizgi üzerinde eşkenar üçgen oluşturulabilir. İki bölünemeyen parçadan bileşik bir çizgide ise bu, iki bölünemeyen parçanın birleştiği noktada bir üçüncü bölünemeyen parça olmadan düşünülemez.

3. İki doğrunun oluşturduğu açı sonsuz bir şekilde bölünebilir.

4. Bir doğrunun bir tarafı sabitlense ve çevrilip ilk hâline döndürülse daire oluşmuş olur. Sonra bu dairenin yarısı çapına doğru [ilk yerine gelinceye kadar] döndürüldüğünde küre ortaya çıkar. Bölünemeyen parçanın varlığı bu iki şeklin olmadığı anlamına gelir. Zira biz dairenin çevresinin bölünmeyen parçalardan oluştuğunu varsayarsak bu durumda ya bu parçaların dış tarafları iç tarafları gibidir ki bu durumda çevrenin içiyle dışının birbirine eşit olması gerekir. Ya biri fazla olur ki bu, bölünmeyi gerektirir. Ya çevrenin dış parçaları arasında boşluktan oluşan açıklıklar vardır ve bu boşlukların hepsi bir bölünemeyen parçayı alacak kadar değildir. Dolayısıyla [bölünemeyen parçanın] bölünmesi gerekli olmuş olur. Ya da [bu boşluklar] bir bölünemeyen parçayı alabilecek kadar olur ki bu durumda dairenin dış yüzü iç yüzünün iki katı olmuş olur. Çünkü mıntıkaya bitişik olan [mıntıkaya paralel] çizginin ya her bir bölünemeyen parçası diğerinin parçasının hizasında olur ki bu durumda [mıntıka ve onun bitişiği paralel çizgi] eşit olurlar. Ya da ondan az olur ki bu durumda [bölünemeyen parça] bölünür.

الرابع: حركة المِنطقة والمَداراتِ التي تقرب القطب.

الخامس: حركة الشمسِ وظلّ الشجر.

السادس: حركة الدلو المشدودِ على طرفِ حبلٍ مشدودٍ طرفُه الآخَرُ في وسط البئر قد جُعل فيه[1] كُلّابٌ يُمَدُّ به الحبلُ، فالدلو تَقطعُ مسافة البئر حين ما تَقطع الكُلّابُ نصفَها. ٥

[٣] ومنها[2] ما يتعلق بأصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء، وهي وجوه:

الأول: كل خط يمكن تنصيفه، ففي[3] المركب من الأجزاء الوِتر يلزم تجزّئ الوَسطَانِيّ.

الثاني: كل خط يمكن أن يُعمل عليه مثلّثٌ متساوي الأضلاع، ولا يُتصور في المركب من جزأين إلا بوقوع جزء على[4] ملتقى الجزأين. ١٠

الثالث: كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا إلى نهاية.

الرابع: إذا أُثبت[5] أحد طرفي الخط المستقيم وأدير حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة، ثم إذا أدير نصفها[6] / [٧٨أ] على قُطرها الثابتِ حصلت الكُرة، ووجود الجزء ينفيهما؛ لأنا لو فرضنا محيط الدائرة من أجزاء لا تتجزى[7] فإما[8] أن يكون ظواهر الأجزاء كبواطنها فيلزم تساوي ظاهر المحيط وباطنه، أو أكثر فيلزم الانقسام، أو بين الظواهر فُرَجُ خلاءٍ لا يسع كل منها جزءاً فيلزم الانقسام أو يسع فيكون الظاهر ضِعف الباطن؛ ولأن المدار الذي يلاصق المنطقة إما أن يكون بإزاء كلِّ جزءٍ منها جزءٌ منه فيتساويان، أو أقلُّ فينقسم. ١٥

---

١ ل – فيه. | أي في طرفه الآخر، (ج).
٢ ل – الحبل فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها ومنها، صح هامش.
٣ س: فهي.
٤ ج – جزء على، صح هامش.
٥ م: ثبت.
٦ أي نصف الدائرة.
٧ م: تتجزأ.
٨ ل – فإما، صح هامش.

5. Hipotenüsün karesi onu kuşatan kenarların karelerinin toplamıdır. Eğer her bir kenarı on [bölünemeyen] parça olarak varsayarsak hipotenüs on dört parçadan fazla on beş parçadan az olur. Çünkü bu üçgendeki hipotenüs iki yüzün kareköküdür.

6. İki bölünemeyen parçadan oluşan bir çizgi ve bölünemeyen parçalardan birinin üstünde de bir bölünemeyen parça düşünelim. İşte burada bir dik açı vardır ki bu dik açının hipotenüsü iki bölünemeyen parçadan fazla üç bölünemeyen parçadan azdır. Böyle olmadığı takdirde dik açının hipotenüsünün iki kenarından birine veya ikisinin toplamına eşit olması gerekir.

7. Her biri dört bölünemeyen parçadan müteşekkil dört çizginin birleştirilmesiyle meydana gelmiş bir kare düşünelim. Eğer çapı [-ki karenin çapı, iki kenarının karelerinin toplamının köküdür-] bölünemeyen parçaların birleşmesiyle ise çap, bir kenar gibi dört bölünemeyen parça olur ki bu [hipotenüsün dik kenarlarla eşit olmasını gerektirdiği için] imkânsızdır. Eğer birleşmeksizin bir bölünemeyen parça kadar boşlukla birlikte iseler[1] bu durumda çap iki kenar[ın toplamı] gibi yedi bölünemeyen parça olur. Bu da aynı şekilde imkânsızdır. Yahut yedi bölünemeyen parçadan daha az olur. Bu ise bölünmeyi gerektirir.

[Bölünemeyen parçanın yokluğunu ispat hususunda yöntemlerden] biri de ispatlanması mümkün olmayan mukaddimeler üzerine bina edilen yöntemdir. Delilleri şöyledir:

1. Eğer cisim bölünemeyen parçadan oluşacak olsaydı bu parça cismin zâtîsi olurdu. [Cisim düşünülmeden evvel o düşünülürdü]. Dolayısıyla varlığı apaçık olurdu [hakkında tartışmalar olmazdı].

Bu şöyle reddedilmiştir: Bu, [cins ve fasıl gibi] aklî bölünemeyen parçalarda ve [aklî parçalarda da] mahiyetin düşünülmesinden sonra olur.

2. Bölünemeyen parça sonludur. Dolayısıyla bir şekli vardır. Eğer çokgen ise bölünürdür. Eğer küre ise [küre diğer kürelerle] birleştiğinde bölünemeyen bir parçadan daha az boşluklar kalır.

Cevap: Bu kürevî cisimlerde söz konusudur [yoksa bölünemeyen parçalarda söz konusu değildir].

3. Bir cismin gölgesi iki misli olduğunda gölgenin yarısı cismin yarısının gölgesidir. Dolayısıyla bölünemeyen parçalarının toplamı tek sayı olan bileşikte bölünme gerekir.

Cevap: Bu yarısı olan şeyler için geçerlidir.

---

1 Zira iki parça arasında bulunan boşluğun diğer iki parça arasında olmadığını takdir etmek keyfî olur. Dolayısıyla dört parçanın arasında her biri bölünemeyen parça kadar üç boşluk olmalıdır.

الخامس: مربَّع وَتَرِ القائمة كمجموع[١] مربَّعَي الضلعَين المحيطين بها، فإذا فرضنا كل ضلع عشرة أجزاء كان الوتر أكثر من أربعةَ عشرَ وأقلَّ من خمسةَ عشرَ لكونه جِذرَ مائتين.

السادس: خط من جزأين فوق أحدهما جزء، فهناك قائمة وَتَرُها فوق الاثنين ودون الثلاثة، وإلا لزم كون وَتَرِ القائمة مساوية لكل من الضلعين أو ٥ لمجموعهما.

السابع: مربّع[٢] من انضمام أربعة خطوط كل منها من أربعة أجزاءٍ، فالقُطر إن كان منضمَّ الأجزاء كان أربعةَ أجزاءٍ مثل الضلع وهو محال. وإن كان مع فُرَج خلاء بقدر الجزء كان[٣] سبعةَ أجزاء[٤] مثل الضلعين / [٧٨ب] وهو أيضاً محال، أو ١٠ أقلَّ فيلزم الانقسام.

[٤] ومنها ما يُبتنى على مقدمات لا سبيل إلى إثباتها، وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتياً له فيكون بيّنَ الثبوت.

ورُدّ بأن ذلك في الأجزاء العقلية وبعد تعقّل الماهية.

الثاني: الجزء متناهٍ فيكون متشكّلاً، فإن كان مُضلّعاً انقسم، وإن كان كرةً فعند ١٥ الانضمام يبقى فُرَجٌ أقلّ من الجزء.

ورُدّ بأن ذلك[٥] في الأجسام الكرية.[٦]

الثالث: إذا صار ظل الجسم مثليه كان نصفُ الظل ظلَّ النصف، ففي المركب من الأجزاء الوِتر يلزم الانقسام.

وردّ بأن ذلك فيما له نصف.

---

١ م: المجموع؛ (غ: لمجموع).
٢ ل – مربع.
٣ ل م: كانت.
٤ ل – مثل الضلع وهو محال وإن كان مع فرج خلاء بقدر الجزء كانت سبعةَ أجزاء، صح هامش.
٥ أي الفرج، (ح).
٦ وفي هامش ج: دون الأجزاء الكرية.

Sonra onlar [Demokrit ve bazı antik dönem filozofların benimsediği] cismin fiilen değil vehmen bölünen parçalardan oluşmasını iptal etmişlerdir. Çünkü onların [yani Demokrit'in ve antik dönem filozoflarının] iddiasına göre cismin parçaları tabiatları bakımından birbirlerine eşittir. Dolayısıyla teşahhüs ve başka bir ilişenle imkânsız olsa dahi bütün için mümkün olan bütünün parçaları için de mümkün olur [dolayısıyla bütün bölündüğü için parçalar da bölünebilir].

Meşşâîler heyûlânın varlığını şöyle delillendirmişlerdir: Cisimdeki bitişiklik hâli parçaların birleşmesinden, ayrıklık hâli de parçaların ayrılmasından değildir. Aksine cisim zâtında bitişik olup ayrılmayı kabul eder. Ve cismin cevhersel bir uzamı vardır. Mum örneğinde olduğu gibi cevhersel uzam üzerinde arazsal uzamlar değişiklik gösterir. Bu cevhersel uzam "sûret" olarak isimlendirilir. Ayrılmanın kabul edicisinin sûret olması imkânsızdır. Zira ayrılmadan sonra sûret de kalmaz. Dolayısıyla cisim için, ayrılma ve bitişmeyi kabul eden, ayrılma ve bitişmeyle birlikte de varlığını sürdüren ve bitişikliğe ait şahıs olarak farklı hüviyetlerin üzerinde değişebildiği bir şey gereklidir. İşte bu heyûlâdır.

Tahkîki şöyledir: Cismin cevherliğine dair ilk idrak edilen uzamsal bir hüviyettir. Bu uzamsal hüviyet miktarların değişmesiyle yok olmaz ve cisim de onsuz düşünülemez. Bu [uzamsal hüviyet] bitişiklik hatta bitişik olarak isimlendirilir. Yani bitişiklik şanından olan yani kendinde boyutlar varsayılan cevherdir. Açıktır ki bitişiklik ayrılmadan sonra kalamaz. Aksine her biri bitişikliği olan hüviyet olur. Bu iki hâlde de bir durum devamlılık arz eder. İşte bu durum zâtıyla ayrılma ve bitişmeyi kabul edendir. Zira testideki suyun bardaklara konması ile bardaklardaki suyun testiye dökülmesi arasındaki fark zorunlu olduğu gibi, bir cismin tamamen yok olup iki cismin ortaya çıkması ile iki cismin yok olup tek bir cismin ortaya çıkması arasındaki veya bir cismin ikiye bölünmesi ile iki parçanın tek bir cisim yapılması arasındaki fark da zorunludur. Bu şeye [yani heyûlâya] [ayrılma ve birleşme gibi] mütekâbil şeylerin art arda gelmesi imkânsız değildir. Çünkü [heyûlâ] kendinde tam bir istidâttır; sûretin birliğiyle bir, birden fazla olmasıyla da birden fazla olur. Fakat iki hâlde de devam eder. Bu şekilde bazı problemler de cevaplandırılmış olur. [Bu problemler şunlardır:]

ثم[١] أبطلوا كونَ الجسم من أجزاءٍ تتجزّأ وَهْماً لا فعلاً بأنها لمـّا كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على كلٍّ ما جاز على الكلّ بحسب الذات وإن امتنع بعارض تشخُّصٍ أو غيرِه.

ثم احتج المشّاؤون منهم على ثبوت الهيولى بأنه لـمّا لم يكن اتصالُ الجسم باجتماع الأجزاء وانفصالُه بافتراقها بل كان[٢] في ذاته متصلاً قابلاً للانفصال، فله امتدادٌ جوهريّ يَتبدّل عليه الامتداداتُ العَرَضيةُ كما في الشَمْعة،[٣] وهو[٤] المسمّى بالصورة، ويمتنع أن يكون[٥] هو القابلَ للانفصال، / [٧٩أ] لأنه لا يبقى معه، بل لا بدّ معه[٦] من قابلٍ للاتصال والانفصال[٧] يبقى معهما[٨] ويتبدل عليه الهويّاتُ الاتصاليةُ المختلفة بالشخص وهو المسمى بالهيولى.

وتحقيقه أنّ أول ما يُدرَك من جوهرية الجسم هويةٌ امتداديةٌ[٩] لا تنتفي بتبدّلِ المقادير ولا تُعقل الجسم دونها، يسمونها[١٠] اتصالًا بل متصلًا بمعنى الجوهر الذي من شأنه الاتصالُ بمعنى[١١] كونه بحيث يفرض فيه الأبعاد،[١٢] ولا خفاء في أنها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول إلى هويتين اتصاليتين مع بقاء[١٣] أمرٍ في الحالين هو القابلُ بالذات للاتصال والانفصال، للفرق الضروري بين أن ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان أو بالعكس وبين أن ينفصل إلى جسمين أو بالعكس،[١٤] كماء الجرّة يُجعل في الكِيزانِ وعكسِه، ولا يمتنع تواردُ المتقابلات[١٥] عليه لكونه[١٦] في نفسه استعداداً محضاً يصير واحداً بوحدة الصورة ومتعدداً بتعددها مع بقائه[١٧] في الحالين. وعلى هذا يندفع إشكالات:

١ م + إنهم.
٢ أي الجسم.
٣ س: السمعية. | فإن الشمعة تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صفحة رقيقة. راجع الشرح، ١/٢٢٤.
٤ أي الامتداد، (ج).
٥ أي الامتداد، يعني الصورة.
٦ ج س – معه.
٧ ج: «للانفصال والاتصال» بدلا من «للاتصال والانفصال».
٨ م (غ): معها. | أي مع الاتصال والانفصال.
٩ س: امتداد.
١٠ ج – يسمونها، صح هامش؛ م: يسمونه. | أي الهوية الامتدادية.
١١ تفسير للاتصال.
١٢ قال في الشرح: «وإن كان لفظ الاتصال يطلق على معان أخر عرضية إضافية.» الشرح، ١/٢٢٤–٢٢٥.
١٣ ج – بقاء، صح هامش.
١٤ س – وبين أن ينفصل إلى جسمين أو بالعكس .
١٥ م: المتقابلين.
١٦ س – لكونه. | أي لكون الأمر الباقي، يعني القابل للاتصال والانفصال، وهو الهيولى. ونسخة ج أرجع الضمير إلى الجسم، وليس بصواب.
١٧ س ل م (غ): بقائها.

1. Bitişikliğin cisimden cevher veya parça olması zorunlu olarak bâtıldır. Aksine bitişiklik ve ayrışma art arda cisme gelen arazlardır. Tahkîk edildiğinde ise cismin birliği ve çokluğundan ibarettirler.

2. Ayrışmanın manası bitişik hüviyetin yok olup iki hüviyetin ortaya çıkmasından ibarettir. Bu durumda ayrılmadan sonra kalan ve [bitişikliği ve ayrılmayı] kabul eden bir şeye ihtiyaç yoktur.

3. Ayrışmanın kabulü eğer maddeye ihtiyaç duysa maddeler teselsül ederdi.

4. Ayrışma durumunda yok olan şey eğer zâtî cevhersel bitişiklik ise zaten cisim yok olmuştur. Dolayısıyla bitişikliği kabul eden olamaz. Eğer arazsal bitişiklik ise ulaşılmak isteneni vermez.

5. Bir cisim iki cisme ayrıştığı zaman eğer birinin maddesi diğerinin maddesiyle aynı ise bu durumda şahıs bakımından bir şey iki cisimlikle vasıflanmış bir şekilde, iki mekânda mevcut olur. Eğer birinin maddesi diğerinden ayrı ise ve bitişiklik durumunda ikisi de mevcutsa bu durumda cisim zât bakımından bitişik değildir. Aksine bi'l-fiil parçalardan bitişiktir. Eğer böyle olmasaydı ayrışma cisim için sadece bitişikliğe ait sûretin yok olması olmaz tamamen cismin yok olması olurdu.

İşrâkî filozoflara göre, cisim zâtı bakımından birdir ve cisimde hiçbir şekilde bileşiklik yoktur. Heyûla, üzerindeki durumların değişmesi ve türlerin kendisinden meydana gelmesi bakımından cismin ismidir. İşrâkî filozoflar şöyle iddia etmişlerdir: Ayrışmanın mukâbili olan ve ayrışmanın ilişmesiyle yok olan anlamındaki bitişiklik arazdır. Özelliği boyutları ve yönlerdeki uzamları kabul etme anlamındaki kendiyle kâim ve zâtıyla mekân tutan bitişiklik ise sadece cisimdir. Mumun boyutlarının değişmesi durumunda devam ettiği vehmedilen uzam ise özelliklerin art arda gelmesiyle muhafaza edilen miktarın kendisinden ibarettir. Uzamların arazsal ve cevhersel şeklinde tabiatlarının farklı olduğu nasıl tasavvur edilebilir ki! Çünkü orada arazsal ve cevhersel şeklinde iki uzam olsa, bu durumda bu uzamlar ya birbirine eşit değildir ki bu durumda [arta kalan] kısım maddeden değil iki uzamın birinden olur. Yahut birbirlerine eşit olurlar ki bu durumda ise [arazsal, cevhersel şeklinde] ayrışma kalmaz.

الأول: أنّ كون الاتصال جوهراً وجزءًا من الجسم ضروريُّ البطلان، بل الاتصال والانفصال عرضان[1] يتعاقبان على الجسم، وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته.

الثاني: أن لا معنى للانفصال / [٧٩ب] إلا انعدام هوية اتصالية إلى هويتين، فلا حاجة إلى قابل باقٍ.

الثالث: لو افتقر قبول الانفصال إلى مادَّة لتسلسلت الموادُّ.

الرابع: أن الزائل عند الانفصال إن كان هو الاتصالَ الجوهريَّ الذاتيَّ فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلاً، أو العرضيَّ فلم[2] يُفِد المطلوبَ.

الخامس: أن الجسم إذا انفصل إلى جسمين فإن كانت مادةُ هذا مادةَ ذاك كان الواحد بالشخص[3] موجوداً[4] في حيّزين موصوفاً بجسميتين، وإن كانت غيرَها[5] فعند الاتصال إن كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلاً بالذات بل من أجزاءٍ بالفعل، وإلا كان[6] الانفصال إنعداماً للجسم بالكلية لا بمجرد[7] الصورة الاتصالية.

وذهب الإشراقيون إلى أن الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه أصلاً، وإنما الهيولى اسم له من حيث تبدُّل الهيئات عليه وتحصُّل[8] الأنواع منه، وزعموا أن الاتصال بالمعنى الذي يقابل الانفصالَ ويزول بطريانه عرضٌ، وبمعنى الأمر الذي شأنُه قبول الأبعاد والامتدادِ[9] في الجهات قائم بنفسه متحيّز بذاته هو الجسم ليس إلا، وما يُتوهم من الامتداد الباقي عند تبدّل أبعاد الشَمعة إنما هو نفس المقدار المستحفظ[10] بتعاقب الخصوصيات، وكيف يُتصور / [٨٠أ] اختلاف طبيعةِ الامتداد بالجوهرية والعرضية، على أنه لو كان هناك امتدادان جوهريّ وعرضيّ فإما أن يتفاوتا فيكون البعض من أحد الامتدادين لا في مادة، أو يتساويا[11] فيرتفع الامتياز.

١ م: عرضيان.
٢ ج س: لم.
٣ م: بالتشخص.
٤ ج – فإن كانت مادّة هذا مادّة ذاك كان الواحد بالشخص موجودا، صح هامش.
٥ م: غيريا.
٦ س: لكان.
٧ ج ل: لمجرد.
٨ م: ويحصل.
٩ س – وبمعنى الأمر الذي شأنه قبول الأبعاد والامتداد.
١٠ م: المستحفظة.
١١ ل – فإما أن يتفاوتا فيكون البعض من أحد الامتدادين لا في مادة أو يتساويا، صح هامش؛ م: يستويا.

Heyûlânın olmadığına şöyle istidlâlde bulunulabilir:[1] Eğer heyûlâ mekân tutmazsa [cisimlik gibi] mekâna özgü şeylerin mahalli olamaz. Eğer mekân tutsa bu durumda ya tek başına mekân tutar ki bu cisimliğin mislidir. Dolayısıyla cisimlikle bir arada olamaz ve mahal olmak içinde [cisimlikten] evla olmaz. Yine [bu durumda] cisimliğin maddeye muhtaç olmaması gerekir veya [muhtaç olur ve] maddeler teselsül eder. Ya da heyûlâ başkasına tabi olarak mekân tutar. Bu durumda cisimliğin sıfatı ve cisimliğe yerleşik olur.

Buna şöyle cevap verilmiştir: Heyûlânın tek başına mekân tutmaması cisimliğe yerleşmesini gerektirmez. Aksine cisimlik heyûlâya yerleşebilir. Zira [mekân tutma gibi] lâzımda müşterek olma misil olmayı zorunlu kılmaz.

Dördüncü Mebhas: Bu Ekollerin Görüşlerinin Uzantıları

Bölünemeyen parçayı kabul edenler şu hususlarda ihtilaf etmişlerdir: Bölünemeyen parça hayatı ve hayat şartına bağlı [ilim ve kudret gibi] arazları kabul eder mi? Bir bölünemeyen parça iki bölünemeyen parçanın birleştiği noktada bulunabilir mi? Bölünemeyen parçalardan oluşan çizgiden daire yapılabilir mi? Bölünemeyen parçanın şekli var mıdır? Şeklinin olduğunu kabul edenler [şeklinin nasıl olduğu hakkında] ihtilaf etmişlerdir. Küreye benzer denilmiştir. Üçgen şeklindedir denilmiştir. Dörtgen yani küp şeklindedir denilmiştir. [Küp şeklindedir denilmesi] altı cevherle kuşatılmasının mümkün olabilmesi içindir. [Bölünemeyen parçayı kabul edenler] bölünemeyen parçaların uzunluk ve genişliği olmadığında ittifak etmişlerdir. Yalnız Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî'ye ve Îbnü'r-Râvendî'ye nispet edilen görüş bu hususta istisnadır.

Bölünemeyen parçanın alan sahibi olduğu hakkında [Âmidî tarafından] nakledilen ittifaka gelince, bu ittifak "bölünemeyen parçanın mekânda yer tutmanın ve misillerin birbirine eklenmesiyle yoğunluğu zorunlu kılan cirmin ismi olması" anlayışına dayanmaktadır. Bununla beraber Ebû Ali el-Cübbâî'den bu hususta nakledilen, bölünemeyen parçanın -bu görüşün aksine- alan sahibi olmadığıdır.

Parçaların fiilî olarak değil de vehmî olarak bölünmeyi kabul ettiğini savunanlar parçaların şekilleri hususunda ihtilaf etmişlerdir. Küreler şeklindedir denilmiştir. Küpler şeklindedir denilmiştir. Üçgenler şeklindedir denilmiştir. Dörtgenler şeklindedir denilmiştir. Daha farklı şekillerde oldukları da söylenmiştir.

1 Burada Râzî'nin muârazasına işarette bulunulmuştur. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 228.

وقد يُستدلّ على نفي الهيولى بأنها إن لم تتحيّز لم تصلح محلًّا لما له اختصاص بالحيّز، وإن تحيّزت فإما بالاستقلال فكان مثلَ الجسمية فلم يجامعها ولم يكن بالمحلية أولى ولزم استغناءُ[1] الجسمية عن المادة أو تسلسلُ الموادّ، وإما بالتبعية فكانت[2] صفةً للجسمية حالّة فيها.

٥ ويجاب بأن عدم الاستقلال لا يلزم أن يكون بحلولها، بل قد يكون بالحلول فيها، على أن الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثلَ.

المبحث الرابع في تفاريع المذاهب

أما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في أنه هل يقبل الحياةَ والأعراض المشروطة بها، وفي أنه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزأين، وفي أنه هل يمكن

١٠ جعلُ الخط المؤلَّف من الأجزاء دائرة، وفي أنه هل له شكل. واختلف المثبتون، فقيل: يشبه الكرةَ، وقيل: المثلّثَ، وقيل: المربّعَ أي المكعّبَ ليمكن كونه محفوفاً بجواهرَ ستة، واتفقوا على أنه لا حظَّ له من[3] الطول والعَرْض إلا ما نسب إلى الصالحي وابن الراوندي.[4] / [٨٠ب]

وأما[5] ما نقل من الاتفاق على أنّ له حظًّا من المساحة[6] فمبنيّ على[7] أنها

١٥ اسم للمتحيّز[8] والجرمِ الموجب للتكاثف بانضمام الأمثال،[9] على أن المنقول عن الجبائيّ خلافه.

وأما القائلون بالأجزاء القابلة للانقسام الوهميّ دون الفعليّ[10] فقد[11] اختلفوا في أشكالها، فقيل: كُرات، وقيل: مكعّبات، وقيل: مثلّثات، وقيل: مربّعات، وقيل: مختلفات.

---

١ س: استيفاء.
٢ ج: وكانت.
٣ م: في.
٤ ج س ل: الرَوَنْدِي (الضبط من ج).
٥ م: أما.
٦ ل: المسافة.
٧ م – على؛ (ويوجد في غ).
٨ ل م: للتحيز.
٩ ج – بانضمام المثال، صح هامش.
١٠ م (غ): العقلي.
١١ م: «وقد» بدلاً من «فقد».

[Cevher-i ferdin hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmeyeceğini benimseyenler ile sadece vehmî bölünmeyi kabul edeceğini benimseyen] bu iki grubun da meşhur görüşü şudur: Bütün cisimlerdeki parçaların tabiatı aynıdır; farklılık arazlarla oluşur. [Arazların farklılığı ise] bize göre Muhtâr'ın kudretine dayanırken onlara göre parçaların şekillerinin farklılığına dayanır. Dolayısıyla bazı arazları cismin hakikatine dâhil kılmaya ihtiyaç yoktur.

Heyûlâ ve sûreti kabul edenler bir takım uzantılarda ittifak etmişlerdir. [Bu uzantılar şunlardır:]

1. Her ne kadar feleksel cisimler gibi [feleksel sûret nedeniyle] bazı cisimler parçalanmayı kabul etmese de bütün cisimler için heyûlâ söz konusudur. Çünkü cisimlik türsel bir tabiattır. Dolayısıyla [mahiyetin] lâzımlarında değişiklik göstermez.

Tahkîki şöyledir: Cisimlik için maddenin gerekli oluşu cisimliğin teşahhuslarına ve cisimlikten ayrı sebeblere bakılmaksızın sabit olmuştur. Sonra cisimlik canlılık ve varlık gibi, araza ve cinse ait bir tabiat değildir ki ilişilen şeylerde veya lâzımları farklı mahiyetlerde bulunsun. Aksine cisimlik türsel bir tabiattır. Zira cisimliğin bizzat kendinde varlığı vardır. Cisimliğin farklılaşması ise kendisine sonradan eklenen sıcaklık ve soğukluk, cisimlikle beraber bulunan feleksel ve unsursal tabiatlar benzeri cisimliğin hâricinde ve cisimlikten varlık bakımından ayrışmış şeylerle gerçekleşir. Bu sebeple cisimlerin tümü ve bir kısmı hakkındaki verilecek doğru cevap, "zât bakımından bitişik cevher" olacaktır. Bu [yani cisimliğin türsel bir tabiat olması] cismin belirsiz olup kendisine eklenen fasıllarla gerçekleşen olması durumunda cismin cins olmasına aykırı değildir. Heyûlânın tüm cisimler için ortak olması şöyle de ifade edilir: Her cisim parçalanmayı bir ilişen nedeniyle kabul etmese de zâtında kabul eder. Yine maddenin sabit olması için vehimde ayrılmanın olması yeterlidir.

2. Heyûlânın sûretsiz olması imkânsızdır. Çünkü heyûlâya işaret edilebiliyorsa bölünemeyen parça imkânsız olduğu için heyûlâ cisimdir. İşaret edilemiyorsa [heyûlânın sûretin mahalli olması kaçınılmazdır]. [Bu durumda ise] sûret meydana geldiğinde [tüm mekânlarda değil] zorunlu olarak bazı mekânlarda olacaktır. Bu ise tahsîs edici olmadan tahsîs demektir.

ثم المشهور من الطائفتين أن طبيعة الأجزاء واحدة في جميع الأجسام فيكون اختلافها[١] بحسب الأعراض، ويستند اختلاف الأعراض عندنا إلى قدرة المختار وعندهم إلى اختلاف الأشكال، فلا حاجة إلى جعل بعض الأعراض داخلة في حقيقة الجسم.

٥ وأما القائلون بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على فروع:

الأول: عمومُ الهيولى لكلّ جسم وإن لم يقبل الانفكاكَ كالفَلكيات، لأن الجسمية طبيعة نوعية فلا تختلف في اللوازم.

وتحقيقه أنه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والأسبابِ المنفصلة عنها. ثم إنها ليست طبيعة عرضيةً أو جنسيةً تقع على ١٠ معروضاتٍ أو ماهياتٍ مختلفةِ اللوازم كالوجود والحيوانية، بل نوعيةٌ[٢] / [٨١أ] لكونه أمراً متحصّلاً بنفسه، إذ[٣] لا يختلف إلا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فَلكيةٍ أو عنصريةٍ ونحوِ ذلك مما هو خارج عنها، متميزًا[٤] بحسب الوجود، ولهذا[٥] لم يكن الجواب عن الكل والبعض إلا جوهراً متصل الذات، وهذا[٦] لا ينافي كون الجسم جنساً حيث يوجد[٧] مبهماً لا يتحصل[٨] إلا بما ١٥ ينضاف إليه من الفصول، وقد يقرّر[٩] بأنّ كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وإن امتنع لعارض، وبأنّ[١٠] الانفصال في الوهم كافٍ في ثبوت المادة.

الثاني: امتناع الهيولى بدون الصورة، لأنها[١١] إن كانت مشاراً إليها كانت جسماً لامتناع الجوهر الفرد، وإلّا فعند حصول الصورة تكون في بعض الأحياز ضرورةً وهو تخصيص بلا مخصّص.

---

١ أي اختلاف الاجسام، (ج).
٢ أي بل طبيعة نوعية.
٣ ج – إذ.
٤ س ل: متميز؛ م (غ): متميزة.
٥ وفي هامش ج: أي لأنها طبيعة نوعية.
٦ وفي هامش ج: أي كون الحقيقة طبيعة نوعية.
٧ ل م: يؤخذ.
٨ ج – لا يتحصل، صح هامش.
٩ ل: تقرّر.
١٠ ج س: أو بأن.
١١ أي الهيولى، (ج).

Bu görüş tahsîs edicinin sûrete indirgenmesi men‘ edilerek reddedilmiştir [Zira tahsîs edici heyûlâdaki bir özellik de olabilir].

3. Sûretin heyûlâsız olması imkânsızdır. Çünkü sûret kendi zâtıyla kâim olsaydı bu durumda mahalle ihtiyaç duymaz ve mahalle yerleşmezdi.

Şöyle cevap verilmiştir: Ne mahalle yerleşme ne de [maddeden] soyutluğun, sûretin zâtının gereği olmaması mümkündür.

4. Heyûlâ ve sûret arasındaki birbirini gerektirme, birinin diğerinin illeti olması bakımından değildir. Doğrusu heyûlânın her hangi bir sûrete ihtiyacı devamı için; sûretin [mahalli olan] belirli bir heyûlâya ihtiyacı ise taşahhusu içindir.

5. Cisimlerin eserlerinin farklılığı cisimler arasındaki ortak cisimlikten kaynaklanmaz. Aksine teselsül olmaması için araz olmayan [her bir cisme] özgü bir durumdan kaynaklanır. İşte bu durum türsel sûrettir.

Bu görüşe sûretlerin farklılığıyla münâkazada bulunulmuştur. Şöyle ki: Eğer sûretin sonsuz bir şekilde art arda gelişinden yahut farklılıklarının istidâtlardaki ihtilaflardan kaynaklandığı savunulursa bizde aynı şeyin arazlarda da olduğunu savunuruz.

Şöyle denebilir: Cisimlerin eserlerinin ilkeleri, cisimlerin kendileriyle meydana geldiği ve tür oldukları şeylerdir. Bu ilkeler ancak cismi kâim kılan cevherler olabilir. Sonuç olarak biz örneğin su ve ateşin cisimsel sûrette ve maddede ortak olmakla birlikte hakikatlerinin farklı olduğunu kesin bir şekilde biliyoruz. Bu farklılık için cevhersel bir kâim kılıcı (mukavvim) kaçınılmazdır. Biz bunu türsel sûret olarak isimlendiriyoruz. Bunun dayanağı ise cismin iki parçasıyla kâim bir arazla yahut maddesine yerleşik olmayan bir cevherle kâim olmasının imkânsız olmasıdır.

Beşinci Mebhas: Cisimlerle İlgili Hükümler

Bunlardan biri cisimlerin mütemâsil olup ancak arazlarla farklılaştıklarıdır. Cisimlerden biri için mümkün olan diğeri içinde mümkündür. Arazların farklılığının Kâdir-i Muhtâr'a dayanması, göklerin yarılmasının ve birçok hârikulâde durumun mümkün olması bu esas üzerine bina edilmiştir.

ورُدّ بمنع انحصار المخصّص في الصورة.[١]

الثالث: امتناع الصورة بدون الهيولى،[٢] لأنها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فلم تَحلّ فيه.

ورُدّ بأنه يجوز أن لا يكون التجرد ولا الحلول لذاتها.

٥ الرابع: أن التلازم بينهما ليس لعلية إحداهما، بل لاحتياج الهيولى في بقائها إلى صورةٍ ما، والصورةِ في تشخصها إلى هيولى بعينها.[٣]

الخامس: أن اختلاف الأجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة، بل لأمر مختصّ / [٨١ب] غيرِ عارض[٤] دفعاً للتسلسل[٥] وهو الصورة النوعية.

ونوقِضَ باختلاف الصور، فإن التُزِم تعاقبُها[٦] لا إلى نهاية أو استنادُ اختلافها

١٠ إلى اختلاف الاستعدادات التزمنا مِثله[٧] في العوارض.

وقد يقال إنّ مبادئ آثارِ الأجسام أمور بها تنوُّعها وتحصُّلها فلا تكون إلا جواهرَ[٨] مقوّمةً،[٩] وحاصله أنا نقطع باختلافِ حقيقتَي[١٠] الماء والنار مثلًا مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية، فلا بد من الاختلاف بمقوّم جوهريّ نسمّيه الصورةَ النوعيةَ، ومبناه على امتناع تَقوُّم الجسمِ بعرض[١١] قائم بجزئيه[١٢] أو

١٥ بجوهر غير حالٍّ في مادته.[١٣]

المبحث الخامس في أحكام الأجسام

[١] فمنها أنها متماثلة[١٤] لا تختلف إلا بالعوارض، ويجوز على كلٍّ ما يجوز على الآخَر. ويبتنى على ذلك استنادُ اختلافِ العوارض إلى القادر المختار[١٥] وخرقُ السماوات وكثيرٌ[١٦] من خوارق العادات،

---

١ أي النوعية، (ج).
٢ ج – بدون الهيولى، صح هامش.
٣ ج – بعينها، صح هامش.
٤ وفي هامش ج: بل هو جوهر.
٥ س: للبس.
٦ م: بقائها.
٧ س– مثله.
٨ م: جوهرا.
٩ س: متقومة.
١٠ م: حقيقي.
١١ ج – بعرض، صح هامش.
١٢ أي جزئي الجسم، (ج).
١٣ أي مادة الجسم، (ج).
١٤ «أي متحدة الحقيقة.» الشرح، ٢٣٣/١.
١٥ قال في الشرح: «فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد أن يكون بمرجِّح مختار، إذ نسبةُ الموجِب إلى الكل على السواء.» (٢٣٣/١).
١٦ س: كبير.

Bu da cisimlerin sadece birbirine mütemâsil cevher-i fertlerden oluşmasından, cisimlerin arazları kabul etmede ve mekân tutmada ortak olmasından [ki mekân tutma ve arazları kabul etme cismin en özel nefsî sıfatlarındandır] ve cismin [feleksel ve unsursal gibi] bütün kısımlara bölünmesinden kaynaklanır. Bazen cisimlerin temâsülüyle, farklı türler arasında "canlı" mefhumunun ortak olması gibi, [cisim] mefhum[un]da farklı türlerin ortaklığının kastedildiği vehmedilir. Buna şöyle delil getirilir: Cismin tanımı onların ifadelerindeki farklılığa rağmen [hepsinde] birdir ve türlere ayrılmayı kapsamaz. Hâssalardaki farklılık ise türlerin farklılığından kaynaklanır.

Cisimler hakkındaki hükümlerden biri de cisimlerin sadece duyularımızda değil; gerçekte de devam etmesinin zorunluluğudur. Yine cisimler -geleceği üzere- hâdis oldukları için yokluğu kabul eder. "Her şey helâk olacaktır. Sadece onun vechi müstesna."[1] âyeti de cisimlerin yok olacağını ifade eder. Zira basit cismin helâki ancak yok olmasıyla tasavvur edilebilir. Hudûsun zâtı gereği, yokluğun mümkün oluşunu gerektireceği de açıktır. Ama bu, [cismin yok olmasının] başkasıyla imkânsız olmasına aykırı değildir. Zaten tartışılan da budur. Eğer "İmkânsızlık sabit oluncaya kadar asıl hüküm imkândır." görüşüne meyledilirse hudûsun [cisimlerin yokluğu kabulüne delil olarak] zikredilmesi tamamlama maksadıyla olur.[2]

Arazların devamının imkânsız olduğuna dair zikredilen şüpheler devam etme (bekâ) ile yok olmanın imkânı (sıhhatü'l-fenâ) arasında bir aykırılığı gerektirince, "Benzeri cisimler için de söz konusudur." denilerek [cisimlerin devamına] itiraz edilmiştir. Nazzâm yokluğu kabul etme deliline itibar etmiş cisimlerin [ardışık iki zaman] devam etmeyeceğini benimsemiştir. Kerrâmiyye ise cisimlerin devam etmelerinin zorunlu olduğuna itibar etmiş ve yok olmalarının imkânsız olduğunu benimsemiştir. Bunun cevabını öğrenmiştin. Ayrıca şu fark da söz konusudur: Arazların [yok oluşunun] şartının, [devam etme bakımından] şartı arazlar olan cevherler olması kısır döngü olur. Ancak cevherler böyle değildir. Zira Allah Teâlâ, cevherlerin ihtiyaç duydukları art arda gelen arazları yaratmakla devam ettirebilir ve herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan yok edebilir. Ayrıca bunu [yani yok etmeyi] o arazları yahut bekâ arazını yaratmayarak veya -mezheplerin ihtilafı üzere- bir veya birden fazla yokluk arazını yaratarak da yapabilir.

---

1 Kasas, 28/88

2 Kelâmcılar varlığı kadîm-hâdis filozoflar ise vâcip-mümkün kısımlarına ayırırlar. Cisimlerin yokluğu kabul etmeleri hâdis olmalarından mı, yoksa mümkün olmalarından mı kaynaklandığı ise tartışmalıdır. İşte burada tamamlama ifadesiyle tercüme ettiğimiz "istidrâk"le cisimlerin yokluğu kabul etmesinin kaynağının imkân olduğuna her ne kadar meyledilse de kelâmcıların görüşüne riayet için hudûs mefhumunun kullanıldığına işaret edilmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 234.

وذلك لكونها[١] من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها في التحيز وقبولِ الأعراض[٢] ولانقسام[٣] الجسم إلى الكل.[٤] وقد يُتوهَّم أن المراد بتماثلها الاتحادُ في المفهوم المشترك / [٨٢أ] بين الأنواع المختلفة[٥] كالحيوان مثلاً فيُستدَلّ بأن حدّ الجسم على اختلاف عباراتهم[٦] فيه واحد غير مشتمل على تنويع، واختلافُ الخواص إنما هو لاختلاف الأنواع.

[٢] ومنها أنها[٧] باقيةٌ، بحكم الضرورة لا بمجرد البقاء في الحس، وقابلةٌ للفناء، لكونها حادثة على ما سيأتي، ولقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]، وهلاك البسيط لا يتصور إلا بفنائه. ولا يخفى أن الحدوث إنما يقتضي إمكانَ العدم بالذات وهو لا ينافي امتناعَه[٨] بالغير وهو المتنازع. فإن استُرْوِحَ إلى أنّ الحكم هو الإمكان حتى يثبت ما به الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركاً.[٩]

وحين اقتضت شبهةُ امتناع[١٠] بقاء الأعراض المنافاةَ بين البقاء وصحةِ الفناء واعترضت[١١] مثلَها في الأجسام اعتَبر النظّامُ دليلَ قبول الفناء فالتَزم عدمَ البقاء، والكراميةُ ضرورةَ البقاء فالتزموا امتناعَ الفناء. وقد عرفتَ الجوابَ، مع إمكان الفرق بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فتدور، بخلاف الجواهر، فإنه يجوز أن يُبقيَها الله تعالى بأعراضٍ متعاقبة يَحتاج / [٨٢ب] إليها الجواهر ويُفنيَها بلا واسطة أو بعدم خلق تلك الأعراض أو العرَضِ الذي هو البقاء أو بخلق العرَض الذي هو[١٢] الفناء واحداً أو متعدداً على اختلاف المذاهب.

---

١ أي الأجسام.
٢ ج: + وهما من أخص صفات النفس. | ولعل الزيادة تفسير من الشرح، حيث وردت فيه أيضا (٢٣٤/١).
٣ م: وانقسام.
٤ س ل م: إليها.
٥ أي «اتحادها في مفهوم الجسم وإن كانت هي أنواعا مختلفة مندرجة تحته.» الشرح، ٢٣٤/١.
٦ س: اعتباراتهم.
٧ ل: أنه.
٨ أي امتناع العدم، (ج).
٩ ج + إلا أن يقصد البيان على طريقة الكلام وفي حصول العدم بالفعل. | هذه زيادة أستطرد عليها بأنها نسخة، بأن كتب بالأحمر تحت أول الزيادة قيد «نسخة»، وتحت آخرها قيد «إلى هنا».
١٠ س – امتناع.
١١ أي الشبهة، (ج).
١٢ ل م (غ) – البقاء أو بخلق العرض الذي هو.

Filozoflar ise cisimlerin yok olmasının imkânsız olduğu hakkında bozuk esaslarına tutunmuşlardır. Bu esaslar şunlardır: Cisimler Kadîm'e zorunluluk yoluyla dayanırlar ve cisimler yokluğu kabul etmeyen maddeye ihtiyaç duyarlar. Çünkü -geçtiği üzere- maddelerin teselsülü imkânsızdır ve madde sûretsiz olamaz.

Cisimlerle ilgili hükümlerden bir diğeri cisimlerin sonlu oldukları için şekilsiz; zorunluluğun hükmüyle de mekânsız olamayacaklarıdır. Ancak [belirli bir şekil ve belirli bir mekân gibi] hususiyetler ise bize göre sırf Allah Teâlâ'nın yaratmasıyladır. Filozoflara göre ise her cismin doğal bir şekli ve doğal bir hayyizi vardır. Zira cisim ve doğası kendi hâline bırakıldığı zaman cismin bir şekilde olması ve mekân olsun başka bir şey olsun bir hayyizde bulunması zorunludur. Hayyizin belirli olması gerekir. Zira belirsizde bir meydana gelme imkânsızdır. [Yine] doğal hayyiz birin gereği olduğu için bir tanedir.[1]

Cisimlerin hükümlerinden bir diğeri de cismin [kabul edebileceği her araz cinsinden bir] arazdan veya o arazın zıddından ayrı olmasının imkânsızlığıdır. [Cismin arazlardan ayrı olmasını] bazı filozoflar ezelde, bazı mu'tezilîler gelecekte, bazı mu'tezilîler oluşlar bazı mu'tezilîler de renkler dışındaki arazlarda mümkün görmüştür.

Cisimlerin arazsız olamayacağını benimseyenler bu görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir: Cisimler hareket ve sükûndan, birleşme ve ayrılmadan ayrı olamazlar. Ayrıca cisimler mütemâsildirler; ayrışmaları ve teşahhusları ancak arazlarla olur. Teşahhus etmeyen bir cismin varlığı ise imkânsızdır.

Cevap: Bu delil tartışılan genelliği [yani bütün cisimlerin hiçbir zaman arazlardan ve zıtlarından aynı anda ayrı olamayacağını] ifade etmez. Ancak bazı arazları bazısına kıyaslayarak söz konusu genelliğe ulaşılır ki, bu kıyas bâtıldır.

Cismin arazlardan ayrı olmasını mümkün görenlerin delilleri şudur: Cisimlerin ilki birleşme ve ayrışmadan; hava da renkten ayrıdır. Duyularla algılanabilecek bir şeyin herhangi bir engel olmadığı hâlde idrak edilememesi yokluğunun delilidir. Yine [havanın renginin görünmemesinin] her hangi bir delil olmaksızın bir engelden kaynaklandığının söylenmesi ise safsataya götürür.

---

1 Hayyiz kelimelerini tercüme içerisinde mekân olarak ifade ettik. Genel olarak hayyiz mekânla eşanlamlı olarak kullanılsa da burada mekânı da kapsayacak şekilde daha genel kullanılmıştır. Bu nedenle hayyiz kelimesini burada mekânla karşılamayıp doğrudan hayyiz olarak ifade ettik.

وتمسّكت الفلاسفة في امتناع فنائها بأصولهم الفاسدة، من أنها مستندةٌ إلى القديم إيجاباً ومفتقرةٌ إلى مادّةٍ لا تَقبل العدمَ[١] لاستحالة تسلسلِ الموادّ ولا تَتجرَّد عن الصورة لما مرّ.

[٣] ومنها أن الجسم لا يخلو عن شكل، لتَناهيه، وعن حيّزٍ، بحكم الضرورة، إلا أن خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى. وزعمت الفلاسفة أن لكلّ جسمٍ شكلاً طبيعياً وحيّزاً طبيعياً ضرورةَ أنه لو خُلِّيَ وطبعَه لكان على شكلٍ وفي حيّزٍ مكاناً كان أو غيرَه، ويلزم أن يكون معيَّناً لاستحالة الحصول في المبهم ولا يكون إلا واحداً لكونه مقتضى الواحد.

[٤] ومنها أنه يمتنع خلو الجسم عن العرض وضدِّه، وجوَّزه بعض الفلاسفة في الأزل، وبعض المعتزلة فيما لا يزال مطلقاً، وبعضهم في غير الأكوان، وبعضهم في غير الألوان.[٢]

احتج المانعون بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق، وبأنها / [٨٣أ] متماثلة لا تتمايز ولا تتشخَّص إلا بالأعراض ووجودُ غير المتشخص محال.

والجواب أنّ هذا لا يفيد العمومَ المتنازَعَ إلا إذا اعتبر البعض بالبعض[٣] وهو باطل.

واحتجّ المجوّز بأن أوّل الأجسام خالٍ عن الاجتماع والافتراق، والهواءَ عن اللون، فإن عدم إدراك المحسوس بلا مانع دليلُ العدم. وادعاءُ المانع بلا بيانٍ مُفضٍ[٤] إلى السفسطة.

---

١ وفي هامش ج: إي إلى مادة قديمة.

٢ ج – وبعضهم في غير الألوان، صح هامش؛ م: «وبعضهم في الأكوان وبعضهم في غير الأكوان» بدلا من "وبعضهم في غير الأكوان وبعضهم في غير الألوان"؛ (وفي غ مثله، لكن يبدو أنه كانت قبل "الأكوان" الأول أيضا كلمة "غير" ثم طُمست). | وما أثبتناه هو الموافق للشرح (١/٢٣٥-٢٣٦).

٣ س: على البعض.

٤ خبر المبتدأ.

Cisimlerin hükümlerinden biri de cisimlerin boyutlarının sonlu olmasıdır. Delilleri şöyledir:

Birincisi[1]: Eğer sonsuz bir boyut var olsaydı, bir küre hareket ettiğinde bu boyuta paralel olan çapının söz konusu boyutla kesişecekleri (müsâmete) noktaya meyletmesi zorunlu olarak mümkün olurdu. Dolayısıyla vehimde kesişmenin başlangıcı için bir noktanın taayyünü gerekir. [Daha önce yokken var olduğu için] bu kesişmenin hâdis olması zorunludur. Ancak sonsuz çizgide bu kesişme imkânsızdır. Zira varsayılan her noktadaki kesişme bu noktada olmadan önce üstündeki noktadadır. Çünkü kesişme kesinlikle bir açıyla ve hareketle gerçekleşir. Açı ve hareket ise doğru vehmin hükmüyle sonsuza kadar bölünmeyi kabul eder. Açı ve hareketin yarımıyla gerçekleşen kesişme tamamıyla gerçekleşen kesişmeden öncedir. Bu açıklamaya göre, gerekliliğinin (mülâzemet) [yani ilk kesişme noktasının olmasının] men'i düşer. Gerekliliğinin men'inin düşmesi, lâzımın [yani sonsuz boyutun] olmamasına dayalıdır. Matlûbun sabit olmasının men'inin düşmesi, imkânsızın ancak zikri geçen varsayımla beraber boyutun sonsuzluğu durumunda gerekeceğine dayalıdır. Lâzımın olmamasının men'inin düşmesi ise açı ve hareketin sonsuz bölünmesinin sadece vehimle olmasına dayalıdır.

İmam Râzî'nin "Varsayılan doğruların en uzunu âlemin mihveridir.[2] Bu doğruyla kesişme ancak âlemin dışında üstündeki bir noktayla kesiştikten sonra meydana gelir. Böylece [üstündekiyle kesişme durumu] sonsuza kadar gider. Dolayısıyla boyutların sonlu olmaması gerekir" şeklindeki itirazının cevabı şudur: Bu, sırf vehmî şeylerden ibarettir.

İkincisi[3]: Biz bir noktadan başlayan iki çizgi varsayalım. Bu iki çizgi arasındaki boyut [yani bu üçgenin tabanıyla oluşan boyut] iki çizginin uzaması nispetinde artar. [Çizgilerin uzaması neticesindeki boyuttaki] fazlalık, üzerine eklendiği [ilk boyutla] birlikte toplam bir boyutta olur. Bu iki çizgi sonsuza kadar uzasa, nispetin korunması zorunlu olduğu için ilk boyutun üstüne eklenen sonsuz artmaları kapsayan bir boyut gerekli olur. Bu boyut ilk boyuttan, eklenen artmalar miktarınca fazladır. Ayrıca bu boyut iki sınırlayıcı ile kuşatılmıştır. [Bir şeyden sonlu miktar fazla olanın ve iki sınırlayıcı arasında bulunanın sonsuz olması ise imkânsızdır].

1 Bu delil, sonluluğu ispat delillerinden burhân-ı müsâmetedir.
2 Âlemin merkezinden geçip kutuplarına ulaşan çizgi.
3 Bu delil sonluluğu ispat delillerinden burhan-ı süllemîdir. Özü de iki sınırlayıcı arasında bulunanın sonsuz olamayacağıdır.

[٥] ومنها أنها متناهية الأبعاد، لوجوه:[١]

الأول: أنه لو وُجد بُعدٌ[٢] غير متناهٍ لأمكنَ بالضرورة أن تتحرَّك إليه كُرَةٌ فيميلَ قُطرُها الموازي له إلى مُسامَتَةٍ[٣] ويلزم تعيُّن نقطة في الوهم لأوّلية المسامتة ضرورة حدوثها[٤] مع استحالته[٥] في الخط الغير المتناهي، لأن كل نقطة تُفرض فالمسامتة مع ما فوقها قَبل المسامتة معها، لأنها[٦] لا محالة تكون بزاويةٍ وحركةٍ، وكل منهما[٧] بحكم الوهم الصادقِ يقبل الانقسامَ لا إلى نهايةٍ والمسامتةُ بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل. فعلى هذا سقط منعُ الملازمة مستنداً بما ذُكر في انتفاء اللازم، ومنعُ ثبوت المطلوب مستنِداً بأن المحال إنما يلزم من لا تناهي البُعدِ مع الفرض المذكور، ومنعُ انتفاء اللازم / [٨٣ب] مستنِداً بأنّ انقسام الزاوية والحركة لا إلى نهاية إنما هو بمجرد الوهم.

وأما اعتراضُ الإمام بأنّ أطول ما يُفرض من الخطوط المستقيمة هو مِحْوَر العالم والمسامتةُ معه إنما تحصل بعد المسامتة مع نقطةٍ فوقَه خارجَ العالم وهكذا لا إلى نهاية فيلزم عدم تناهي[٨] الأبعاد فجوابُه[٩] أنّ هذا من الوهميات الصِرفة.

الثاني: أنّا نَفرض من نقطةٍ خطّين نزداد البُعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد[١٠] كل زيادة مع المزيد عليه في بُعدٍ، فلو امتدَّا[١١] إلى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة وجودُ بُعدٍ مشتملٍ على الزيادات الغير المتناهية زائدٍ[١٢] على البعد الأول بقدرها مع انحصاره بين الحاصرين.[١٣]

---

١ ثلاثة، يسمى الأول برهان المُسامَتَة، والثاني برهان السلميّ، والثالث برهان التطبيق. راجع الشرح، ١/٢٣٦-٢٣٨.
٢ وفي هامش ج: أي خط.
٣ ج: مسامتته.
٤ أي حدوث المسامتة، (ج).
٥ أي استحالة التعين، (ج).
٦ أي المسامتة، (ج).
٧ س ل: منها.
٨ س: «تناهي عدم» بدلا من «عدم تناهي».
٩ خبر لقوله «وأما اعتراض الإمام»، (ج).
١٠ س: تؤخذ.
١١ س: امتد.
١٢ ج – زائد، صح هامش.
١٣ ل: حاصرين؛ م: الحاجزين.

Daha açığı, boyutun daima iki çizgi kadar olmasının varsayılmasıdır. Şöyle ki bir dik açının üçte ikisi kadar [yani 60 derecelik] bir açı oluşturulsa ve [bu şekilde] üçgen de eşkenar üçgen yapılsa, [eşkenar üçgenin sonsuza uzayan] bu iki çizgisi sonsuz olmaları nedeniyle zorunlu olarak aralarında sonsuz bir boyutun varlığı gerekir. [İki sınırlayıcı arasındaki boyutun sonsuz olması ise imkânsızdır].

Denirse ki: Bu, iki uzamın bir ucu olmasına bağlıdır. Bu durumda ise boyutların sonuncusu olan bir boyut gerçekleşir ki bu müsâderedir.

Deriz ki: Hayır. Aksine bu, iki uzamın uçlarının olmasını gerektirir. Bu ise çelişkidir.

Üçüncüsü[1]: Sonsuz boyuttan bir arşın eksiltip tekrar [eksiltileni sonsuz boyuta] çakıştırsak bu durumda ya her arşının hizasına bir arşın gelir ki bu şekilde birbirlerine [yani bütün parçaya] eşit olur. Ya da her arşının hizasına bir arşın gelmez ve kesintiye uğrarlar. Benzeri daha önce geçmişti.

İşte bu üç delil sonluluğu ispat hususunda ki burhanların temelidir. Birinci delil bölünemeyen parçanın yokluğu, ikincisi [boyutların] yönler bakımından sonsuz olması, üçüncüsü ise zayıf mukaddimeler üzerine bina edilmiştir. Bu üç delil üzerindeki tasarruflarla sonluluğun ispatının delilleri çoğalmıştır.

[Cisimlerin boyutlarının sonluluğuna] karşı çıkanlar muhtelif açılardan deliller getirmişlerdir:

1. Güneyde olan ile kuzeyde olan aynı değildir. Aynı şekilde âlemin dörtte birine paralel olan yarısına paralel olandan daha azdır. Dolayısıyla [âlemin ötesi] sırf yokluk olamaz.

Deriz ki: Bu sadece vehimden ibarettir.

2. Âlemin ucunda duran bir kimse için ya elini uzatmak mümkün olur ki bu durumda orada boyutun var olduğu anlamına gelir. Ya da elini uzatması mümkün olmaz ki orada engel vardır [ki bu da boyutun varlığını gösterir].

Deriz ki: Elini uzatması mümkün değildir. Zira [elini uzatmasının] şartı bulunmamaktadır. Yoksa bir engel olması nedeniyle değildir.

3. Cisim tümeldir. Bir şahısla sınırlanmaz. Dolayısıyla diğer tümeller gibi mümkün fertleri sonlu değildir. Aksine [cisim tümelinin sonsuz sayıdaki mümkün fertleri] feyzin genel olması nedeniyle vardırlar.

---

1 Bu delil burhân-ı tatbîktir.

والأوضح أن يُفرَض[١] كون البعد دائماً بقدر الخطين بأن تُجعل الزاويةُ ثلثي قائمةٍ والمثلّثُ متساوي الأضلاعِ، فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجودُ بُعدٍ بينهما غيرِ متناهٍ.

فإن قيل: هذا يتوقف على أن يكون للامتدادين[٢] طرف فيتحقق بعدٌ هو آخر الأبعاد وهو مصادرة. ٥

قلنا: لا، بل يستلزمه، وهو خلف.

الثالث: أنّا[٣] نقص من البُعد الغير المتناهي ذراعاً ثم[٤] نطبّق، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع ذراع / [٨٤أ] فيتساويان، أو لا فينقطعان، وقد مرّ مثله.[٥]

وهذه الثلاثة هي الأصول في براهين التناهي، ومبنى الأوّل على نفي الجزء، والثاني على أن يكون اللاتناهي من جهات، والثالثِ على مقدمات واهية،[٦] وقد كُثِّرت الوجوه بتصرف في الثلاثة. ١٠

احتج المخالف بوجوه:

الأول: أن ما يلي الجَنوبَ[٧] غيرُ ما يلي الشمالَ، وما يوازي ربع العالم[٨] أقلُّ مما يوازي نصفه، فلا يكون[٩] عدماً محضاً.

قلنا: مجرد وهم. ١٥

الثاني:[١٠] أن الواقف على طرف العالم إما أن يمكنه مدّ اليد فثمّة بعدٌ أو لا فثمّة مانعٌ.

قلنا:[١١] لا يمكن، لعدم الشرط،[١٢] لا لوجود المانع.

الثالث: أن الجسم كليّ لا ينحصر في شخصٍ، فلا تتناهى أفراده الممكنة كسائر الكليات، بل توجد، لعموم[١٣] الفيض. ٢٠

---

١ ج: نفرض.
٢ م: للامتداد.
٣ م (غ) + إن.
٤ م (غ) – ثم.
٥ «وهذا برهان التطبيق، ... وقد مر في إبطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والأجوبة.» (الشرح، ٢٣٨/١).
٦ ج – ومبنى الأول على نفي الجزء والثاني على أن يكون اللاتناهي من جهات والثالث على مقدمات واهية، صح هامش.
٧ وفي هامش ج: من ما وراء المحدد.
٨ وفي هامش ج: من ما وراء المحدد.
٩ وفي هامش ج: أي ما وراءه أي خلفه.
١٠ س م: والثاني.
١١ ج – إما أن يمكنه مد اليد فثمة بعدٌ أو لا فثمة مانعٌ قلنا، صح هامش.
١٢ وفي هامش ج: وهو وجود البعد.
١٣ ج – لعموم، صح هامش.

Deriz ki: Tümellik -mefhumu itibariyle- varsayılan fertlerinin çokluğunun mümkün olmasından başkasını gerektirmez. Ayrıca zikredilen imkânsızlıkların gerekmesi gibi bir zorunluluk nedeniyle tümellik, fertlerinin tamamı veya bir kısmının imkânsız olmasına aykırı değildir. Zaten tümelin fertlerinin sonsuz olmasının mümkün olması -ulaşılmak istendiği üzere- bütün fertlerinin varlıkta bir arada toplanması değildir. Aksine bu, sonrasında başka fert bulunmayacak şekilde fertlerinin bir sınırda nihayete ermemesidir.

Hâtime: [Yönler]

Uzamın uç kısmı kendisine nispetle "son"dur. İşaretin sonu olması ve hareket edenin var olmak istediği maksadı olması bakımından ise "yön"dür. Dolayısıyla yön konum sahibi bir mevcuttur ve bölünmeyi kabul etmez. Bölünmeyi kabul etseydi hareket yönde gerçekleşmiş ve yön hareketin sonu olmuş olurdu.

Sonra yönler sınırlı değildir. Bununla beraber [yönlerin tespitinde], [bir noktayı esas olarak] uzamların bir kısmının diğer kısmıyla gerçekleşmesine, yaygın olarak da insanda bulunan baş, ayak, sırt, karın, kuvvetli ve zayıf ele itibar edilir. Bu şekilde yönler altıyla sınırlanmış olur. Doğal yönler yukarı ve aşağıdır. Bu ikisi dışındaki yönler ise konumsal (vaz'î) olup doğuya yüzünü dönmüş birisinin yüzünü batıya çevirmesi gibi değişiklik gösterirler. Ayakları yukarı başı aşağı çevrilmiş kimsede ise bu değişim olmaz. Yukarının aşağıya nispetle yukarı olması gerekmez. [Dolayısıyla yukarı aşağı olmaksızın düşünülebildiği gibi var olabilir de]. [Örneğin] yerin aşağısı ancak vehimde olabilir. Çünkü yerin fiilî uzamlarının bütün uçları göğe doğrudur.

Cisimlerin hükümlerinden bir diğeri de cisimlerin zâtları ve sıfatlarıyla sonradan var edilmiş (muhdes) olmalarıdır. Din müntesiplerinin görüşü bu şekildedir. Müteahhir [yani Aristo sonrası] filozoflar ise cisimlerin zâtlarıyla ve sıfatlarıyla muhdes olmasına karşı çıkmışlardır. Şöyle iddia etmişlerdir: Tikel konumlar ve tikel hareketler kâdîm olmamakla birlikte feleksel cisimler kadîmdir. Unsurlardan oluşan cisimler ise maddeleriyle ve cisimsel sûretleri sayesinde türleriyle, türsel sûretleri sayesinde de cinsleriyle kadîmdir.

قلنا: الكلية لا تقتضي سوى إمكان كثرة أفراده المفروضة بالنظر إلى مفهومه، ولا ينافي امتناعَ كلها أو بعضِها لموجِبٍ[1] كلزوم الـمُحالات المذكورة، على أن معنى إمكان أفراده الغيرِ المتناهية ليس اجتماعَها في الوجود على ما هو المطلوب،[2] بل عدمُ انتهائها إلى حدٍّ لا يمكن بَعدَه وجودُ فردٍ آخر.

خاتمة:[3] فطرف الامتداد بالنسبة إليه[4] نهايةٌ، ومن حيث كونه منتهى الإشارة ومقصدَ المتحرك بالحصول فيه جهةٌ، فتكون موجودةً ذاتَ وضع[5] لا تقبل الانقسامَ،[6] وإلا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها.[7]

ثم إنها[8] غير محصورة، إلا أنه قد يعتبر قيام الامتدادات / [٨٤ب] بعضها على البعض، أو يعتبر ما للإنسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الأقوى والأضعفِ غالباً، فتنحصر[9] الجهاتُ في الست، والطبيعي منها العِلْو والسِفْل،[10] والبواقي وضعية تتبدّل، كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب، بخلاف المنكوس.[11] والعلو لا يلزم أن يكون بالإضافة إلى السفل، فإن الأرض لا سفل لها إلا بالوهم، لأن جميع أطراف امتداداتها الفعلية[12] إلى السماء.

[٦] **ومنها** أن الأجسام محدثة[13] بذواتها[14] وصفاتها[15] كما هو رأي الملّيّين،[16] خلافاً للمتأخّرين من الفلاسفة فيهما،[17] حيث زعموا أنّ الفَلكياتِ قديمةٌ[18] سوى الحركاتِ والأوضاعِ الجزئيةِ،[19] والعنصرياتِ[20] قديمةٌ بموادها وصورِها الجسميةِ نوعاً والنوعيةِ جنساً.

---

١ ل م (غ): بموجب.
٢ وفي هامش ج: وهو وجود أبعاد غير متناهية.
٣ ج – خاتمة، صح هامش.
٤ أي إلى الامتداد، (ج).
٥ وفي هامش ج: فلا تكون مجردا.
٦ وفي هامش ج: فلا يكون جسما.
٧ س: متناها.
٨ أي الجهات.
٩ س: فتحصر.
١٠ العلْو بحركات العين، والسفْل بضم السين وكسره. القاموس المحيط للفيروزابادي، «علو»، «سفل».
١١ أي المقلوب، الذي يضع رأسه على الأرض ويرفع رجليه إلى السماء. فإنه لا يتغير بفعله أسفله وأعلاه. راجع الشرح، ٢٤٠/١.
١٢ ج: العقلية. | والصواب ما أثبتناه، كما يستفاد من عبارة الشرح: «وأما الجهتان قد ينفكان في التعقل بل في الوجود، كما في الأرض، فإنه لا تحت لها إلا بالوهم، فإن جميع أطراف امتداداتها الفعلية إلى السماء، فلها الفوق فقط.» (٢٤٠/١).
١٣ أي حدوثا زمانيا، راجع الشرح، ٢٤٠/١.
١٤ س: «[illegible]»
١٥ قال في الشرح: «ونعني بالصفة ما يعم الصور والأعراض.» (٢٤٠/١).
١٦ س: الملين.
١٧ ج – فيهما. | أي في الذوات والصفات. والمراد بالمتقدمين أرسطو وأشياعه. (الشرح، ٢٤٠/١).
١٨ ج + بموادها، صح هامش. | أي قديمة بذواتها وصورها وأعراضها. (الشرح، ٢٤٠/١).
١٩ أما أصل الحركة والوضع فقديم عندهم. راجع الشرح، ٢٤٠/١.
٢٠ معطوف على قوله «الفلكيات».

Mütekaddim [yani Aristo öncesi] filozoflara göre ise, unsursal cisimler [sıfatları bakımından değil] sadece zâtları bakımından kadîmdir. Onların iddiaları şöyledir: Orada cisim olup olmadığı hakkındaki farklı görüşlere rağmen kadîm bir madde vardır. [Cisim olması takdirinde] bu kadîm madde dört unsurdur ya da [tek başına] toprak, ateş, su veya havadan biridir. Diğerleri ise seyrelme ve yoğunlaşmayla meydana gelir. Gök ise o unsurdan yükselen gazla meydana gelir. [Kadîm madde hakkındaki diğer görüşler ise şöyledir:] [1] Onun cevheri [unsurlardan] farklıdır [ve bu cevherden unsurlar ve gökler oluşmuştur]. [2] [Bu madde] sert, küçük, küre şeklinde veya çeşitli şekillerde cisimlerdir. [3] [Bu madde] cisim değildir; aydınlık ve karanlıktır. [4] Nefis ve heyûlâdır. [5] Mekân tutmuş sonrada noktalar olmuş birliklerdir ve bu noktalar birleşmiş çizgiyi, çizgiler yüzeyi, yüzeyler de cismi oluşturmuştur.

Bizim [cisimlerin muhdes olması hakkındaki] delillerimiz şunlardır:

1. Cisimler hâdislerden ayrı olamazlar. Çünkü cisimler kesinlikle arazsız olamazlar. Arazlar ise -mutlak olarak iki ardışık zamanda devamlarının imkânsız olduğu ortaya konduğu üzere- hâdistir. Yine cisimler hareket ve sükûnsuz olamazlar. Çünkü cismin mutlaka bir mekânda oluşu bulunmaktadır. Eğer o mekândaki oluşunu önceleyen yine o mekânda oluşu varsa sükûndur. Yoksa harekettir ki her ikisi de hâdistir. Hareketin hâdis olması şöyledir: Hareket başka birşeyle öncelenmeyi gerektirdiği için hâdistir. Bu öncelemede önce olanla sonra olan bir arada olamaz. Zaten hudûsun anlamı da budur. Ayrıca hareket kesin bir şekilde her an bitme durumunda olduğu için [bu durum] kıdem manasına aykırıdır. Sükûnun hâdis olması ise şöyledir: Sükûn oluşlardan olduğu için vücûdîdir. Her cisim ittifakla hareketi kabul ettiğinden ve cisimler mütemâsil olup biri için mümkün olan diğeri için de mümkün olduğundan sükûnun yok olması mümkündür. [Yine] cisim ya basittir ki bu durumda birbirine benzeyen her bir parçası için diğerinin mekânında [meydana gelmesi] mümkün olur. Ya da bileşiktir ki bu durumda basit parçaların her birinin diğerine temas etmesi mümkün olur. Bu da ancak [sükûnun yok olmasıyla yani] hareketle olabilir.

وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة، حيث زعموا أن هناك مادةً قديمة، على اختلاف آرائهم في أنها جسمٌ –وهو العناصرُ الأربعة، أو الأرضُ أو النار أو الماء أو الهواء والبواقي بتلطيفٍ وتكثيفٍ[1] والسماءُ من دخان يرتفع منه،[2] أو جوهرةٌ غيرُها،[3] أو أجسامٌ صغار صلبة كُرية أو مختلفة الأشكال– أو ليست بجسم بل نور وظلمة أو نفس وهيولى أو وَحَدَاتٌ / [٨٥أ] تحيّزت فصارت نُقَطًا واجتمعت النقط خطًّا والخطوط سطحًا والسطوح جسمًا.

لنا وجوه:

الأول: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، [١] لأنها لا تخلو عن الأعراض قطعاً وهي حادثة لما تقرر[4] من امتناع بقائها على الإطلاق، [٢] ولأنها لا تخلو عن الحركة والسكونِ، لأنّ للجسم كوناً في الحيّز لا مَحالة،[5] فإن كان مسبوقاً بكونٍ في ذلك[6] الحيّز فسكون، وإلا فحركة، وكل منهما حادث؛ أما الحركة فلاقتضائها المسبوقيةَ بالغير سبقاً لا يجامع[7] فيه المتقدمُ المتأخرَ[8] وهو معنى الحدوث، ولكونها في معرض الزوال قطعاً وهو ينافي القدم. وأما السكون فلأنه وجوديٌّ، لكونه من الأكوان، وجائزُ الزوال، لكون كل جسم قابلاً للحركة [١] بالاتفاق، [٢] وبدليل أنها[9] متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر، [٣] وأنها إما بسائط يصح لكل من أجزائها المتشابهةِ ما يصح للآخر من الحيّز؛ وإما مركبات يصح لكل جزء من بسائطها أن يُماسَّ الآخرَ وما ذاك إلا بالحركة.

---

١ م: تتلطف و تتكثف.
٢ أي من ذلك الجسم.
٣ أي «جوهرة غير العناصر حدث منها العناصر والسماوات» (الشرح، ١/٢٤٠).
٤ ج: مر.
٥ ج – لا محالة، صح هامش.
٦ س: يكون في ذلك، ل: يكون ذلك.
٧ م (غ): تجامع.
٨ س ل م: والمتأخر.
٩ أي الأجسام.

Bu delile icmâlî olarak cismin hudûs anındaki hâliyle [yani bu hâlde hareket ve sükûndan ayrı olmasıyla] münâkâza edilmiştir. Tafsîlî münâkaza ise şöyledir: Bir oluşun, öncesinde o mekânda oluşu yoksa hareket olacağını kabul etmiyoruz. Bu ancak o mekânda oluşun öncesinde başka bir mekânda oluş durumunda gerekir. Ezelde ise böyle değildir. Çünkü oluşun ezelî olması başkasıyla öncelenmesine aykırıdır.

Cevap: Tartışma başka bir oluşla öncelenmiş oluş hakkındadır. [Zaten başka bir oluşla öncelenmemiş oluş kesinlikle hâdistir]. Ayrıca ezel, öncesinde oluş olmayan bir oluşun gerçekleşeceği bir hâl değildir. Ezelîliğin manası takdir edilen sonsuz geçmiş zamanlarda devam etmedir.

Denirse ki: Tikel hareketlerin ezelî olmasının imkânsızlığı hareketin tümel mahiyetinin ezelîliğinin imkânsız olmasını gerektirmez. Dolayısıyla [filozofların ileri sürdüğü gibi] başlangıcı olmayacak şekilde her hareketin öncesinde başka bir hareketin olması mümkün olur. Yine cismin "Takdir edilen hiçbir zaman yoktur ki onda hareketin tikellerinden bulunmasın." anlamında ezelî ve ebedî hareketli olması mümkündür. Bu şekilde "Hâdislersiz olamayan da hâdistir." ifadesi de kusurlanmış (kadh) olur. Çünkü bu, hâdislerin sonlu olduğu takdir edildiğinde söz konusudur. [Dolayısıyla cismin hâdisliğini ispatlama da] en sağlam dayanak hâdislerin sonsuz bir şekilde art arda gelmesinin imkânsızlığının açıklanmasıdır.

Şöyle cevap verilir: Birinci olarak, hareketin hakikati bir hâlden diğer hâle geçmek [yani değişimdir]. Dolayısıyla ezelî olmaya aykırı öncelenme, hareketin mahiyetinin lâzımlarındandır. İkinci olarak, tümel ancak bir tikelin içinde var olabilir. Bütün tikelleri hâdis olmasına rağmen hareketin kadîm olması düşünülemez. Üçüncü olarak, hareketlerin ya da başka hâdis şeylerin başlangıcı olmayacak şekilde art arda gelmesi, -geçtiği üzere- bu günden başlayan bir silsile ile tufândan başlayan bir silsilenin çakıştırılmasını aklın farz etmesiyle geçersizdir. Yine biz bu [yani muayyen] başkasıyla öncelenmiş hâdisten başlayan [babalık oğulluk gibi] bir silsileye itibâr ettiğimizde bu silsilenin önce olup öncelenmeyeni kapsaması gerekir ki bu şekilde her hâdisin kapsadığı birbirine göreli (mütezâyıf) öncelik ve sonralığın denkliği gerçekleşsin. [Zira göreliler varlıkta sayı bakımından birbirine eşittir].

ونوقِض إجمالاً بالجسم حالَ الحدوث، وتفصيلاً بأنّا لا نسلّم أن الكون إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيّز كان حركةً، وإنما يلزم لو كان مسبوقاً بكون[١] في حيّز آخر ولا كذلك في الأزل لأن الأزلية[٢] ينافي المسبوقية.[٣] / [٨٥ب]

والجواب أن الكلام في الكون المسبوق بكونٍ آخر، وليس الأزلُ حالةً يتحقق فيها كونٌ لا كونَ قبله، بل معنى الأزلية الاستمرارُ في الأزمنة المقدرة الماضية الغيرِ المتناهية.

فإن قيل: امتناع أزلية الحركات الجزئية لا يوجب امتناعَ أزلية ماهيتها الكلية فيجوز[٤] أن يكون كل حركة مسبوقةً بحركة لا إلى بداية ويكون الجسم متحركاً أزلاً وأبداً بمعنى أنه لا يقدر زمانٌ إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة، وبهذا يقع القدح في أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لأن ذلك إنما هو على تقدير تناهي الحوادثِ فالعمدة الوُثْقَى في هذا الباب أن يُبَيَّن امتناعُ تَعاقبِ حوادثَ لا نهاية لها.

أجيب أوّلاً: بأنّ حقيقة الحركة هي[٥] التغير من حال إلى حال، فالمسبوقية المنافية للأزلية من لوازم ماهيتها، وثانياً: بأنّ الكليّ لا يوجد إلا في ضمن الجزئيّ، فقدم الحركة مع حدوث كلٍ من الجزئيات غير معقول، وثالثاً: بأنّ تعاقب الحوادث لا إلى بداية سواء كانت حركاتٍ أو غيرَها باطلٌ [١] بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملةٍ من الآن وجملةٍ من الطوفان[٦] كما مرّ، [٢] وبأنّا[٧] إذا اعتبرنا / [٨٦أ] سلسلةً من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابقٍ غير مسبوق تحقيقاً لتكافؤ ما يشتمل عليه كلُّ حادثٍ من السابقية والمسبوقية المتضايفين.

---

١ م: يكون.
٢ م: أزليته.
٣ م: لمسبوقيته.
٤ س: ويجوز.
٥ ل: هو.
٦ أي من زمان الطوفان.
٧ س ل م: ولأنا.

Bu hususta başka deliller de zikredilmiştir. Örneğin, [1] Her bir şeyin hâdis olması bunların oluşturduğu bütünün de hâdis olmasını gerektirir. [2] Artma ve eksilmeyi kabul etme sonluluğu gerektirir. [3] Geçmiş hareketlerin sonlu olmaması hareketin bitmesinin imkânsız olmasını gerektirir. [4] Hareketin her bir parçasının yok olması, hareketin [tikellerinin] Mûcibun bizzat'ın değil, Fâil-i Muhtâr'ın eseri olduğunu gerektirir ki [tümel] hareket de hâdis olmuş olur. [5] Eğer hareket başka bir hareketle öncelenmişse ezelî olması imkânsızdır. Öncelenmemişse bu durumda [öncesinde hareket olmayan] ilk [hareket] oluşu gerçekleşmiş olur. [6] Hareketin tikellerinden her biri ezelî bir yoklukla öncelenmiştir. Bu şekilde zorunlu olarak yokluklar hareketlerle ezelde beraber olmuş olurlar. Bazısının sonra olması ise ezelîliğe aykırıdır. Dolayısıyla ezelde bir hareket var olsaydı iki zıddın birleşmesi gerekirdi. Bütün bu deliller zayıftır.

Eğer amaç, bazılarının benimsediği "feleklerin kadîm oluşu ve hareketlerin sonsuzluğu" ve bazılarının benimsediği "âlemin fiilen bölünemeyen hareketli veya sâkin ezelî küçük parçalardan oluşması ve sonradan bu parçalardan sükûn hâlinde olana hareket hareketli olana da sükûnun ilişmesi" gibi görüşleri reddetmek olmasaydı [bu hususta] şu söylenen yeterdi: Cisim için oluş zorunludur. Cismin kadîm olması ise oluşun kadîm olmasını yahut oluşların bir başlangıç olmadan birbiri ardına gelmelerinı gerektirir ki bu iki durumda -geçtiği üzere- imkânsızdır.

2. Cisim hâdis şeylerin mahallidir ki bu açıktır. Dolayısıyla -geleceği üzere- kadîmin hâdisle vasıflanması imkânsız olduğu için cisim de hâdis olur.

3. Vâcibin kudretinin ispatında geleceği üzere, cisim başlangıç veya sonuç itibariyle Fâil-i Muhtâr'ın eseridir. Dolayısıyla -geçtiği üzere- cisim hâdis olur.

4. Cisim, çokluğu ve bileşikliği nedeniyle mümkündür. Dolayısıyla onu var edecek bir var ediciye muhtaçtır. Var etme, var olmanın devamı durumunda "var olanı var etme" (hâsılı tahsîl) olur. Yokluk veya hudûs durumunda olanı var etme ise matlûbumuzu gerektirir. Bu delildeki [hatanın kaynağını] öğrenmiştin.

وقد يُذكر وجوه أخر، مثل: أنّ حدوث كلٍّ يستلزم حدوث الكل، وأنّ قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي، وأنّ عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها،[1] وأنّ كل جزء من الحركة لزواله يجب أن يكون أثرَ المختار دون الموجِب[2] فيكون حادثة، وأنّ الحركة إن كانت مسبوقة بأخرى امتنع أزليتها وإلا تحقق أوليتها، وأنّ كلاً من جزئيات الحركة مسبوقٌ بعدمٍ أزلي فيتقارن عدماتُها[3] في الأزل ضرورةَ أنّ تأخُّر البعض ينافي أزليتَه فلو وجد حركة في الأزل لزم اجتماع النقيضين. والكلّ ضعيف.

ولولا القصدُ إلى نفي ما ذهب إليه البعض من قِدم الفَلكيات وسرمدية الحركات والبعضُ من قدم أجسامٍ صغارٍ لا تنقسم فعلاً مع سكونها أزلاً ثم عروضِ الحركة لها أو بالعكس، لكفي ما قيل: ''إنّ ثبوت الكون للجسم ضروريٌّ، فقدمه يستلزم قدم[4] الكون أو تعاقبَ الأكوان من غير بداية، وكلاهما مُحال لما مرّ.''

الثاني: أن الجسم مَحلّ للحوادث وهو ظاهر / [٨٧ب] فيكون حادثاً لما سيجيئ من امتناع اتصاف القديم بالحادث.

الثالث: أن الجسم أثرُ الفاعل المختار ابتداءً أو انتهاءً لما سيجيئ من إثبات قدرة الواجب، فيكون حادثاً لما مرّ.

الرابع: أن الجسم ممكن لتركُّبه وكثرتِه فيحتاج إلى موجد، والإيجادُ حالةَ البقاء تحصيل للحاصل، وحالةَ العدم أو الحدوثِ مستلزم للمطلوب، وقد عرفت ما فيه.

---

١ ل – يستلزم التناهي وأن عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها ، صح هامش.
٢ س: الواجب.
٣ س: ما بها؛ م:عدماها؛ ج – وأنّ كلاً من جزئيات الحركة مسبوقٌ بعدم أزلي فيتقارن عدماتها، صح هامش. | والصحيح ما أثبتناه كما يستبين من الشرح (١/٢٤٣).
٤ ج س – قدم، صح هامش.

5. Cisim belirli bir miktardan ayrı olamaz. Bu miktar ise Muhtâr'a dayandığı için hâdistir. Çünkü Mûcib'in bütün miktarları nispetinin eşit olması zorunludur. Bu delil zayıflığıyla birlikte "Hâdisten ayrı olamayan da hâdistir." deliline râcidir. Yine "Cisim belli bir mekândan ayrı olamaz." şeklindeki delil de böyledir.

6. Eğer cisim kadîm olsaydı [bu durumda] cismin kıdemi ya kadîmdir ki teselsül meydana gelir. Ya da hâdistir ki bu da cismin hâdis olmasını gerektirir. Bunun zayıflığı aşikârdır.

Bu deliller içerisinde itimada şayan olan birinci delildir. Ancak bu delil de sadece cisimlerin ve cisimlerle kâim olan arazların hâdis olduğunu ifade eder. Âlemin hâdis olduğunu ispatlamak içinse soyutların var olmadıklarını yahut hâdis olduklarını ispatlamak gerekir.

Âlemin kıdemini savunanlar şu delillere tutunmuşlardır:

1. Âlemin varlığı için gerekli olan herşey ezelde varsa, ezelde âlemin var olması gerekir. Zira mâlulün tam illetinden geri kalması imkânsızdır. Eğer yoksa bu [muayyen] hâdis içinde [tam illetinden geri kalma durumunun] söz konusu olacağını tartışmaya taşırız. Bu şekilde teselsül meydana gelir.[1]

Cevap: ["Bu ifadelere göre bugün var olan hâdislerin hâdis olmaması gerekirdi" şeklinde] bu gün var olan hâdislerin hâdisliğiyle nakz da bulunulur. Ayrıca [bugün var olan hâdislerin âlemin durumuyla arasındaki] fark, bugün var olan hâdislerin sonsuz bir şekilde art arda gelen feleksel hâdislere dayanması değildir ki bu şekilde [aralarında illet mâluller arasındaki teselsülü gerektiren, varlıkta tertip ilişkisi bulunmadığına dayanılarak] teselsül uzaklaştırılsın. Zaten tartışma cismânî âlem hakkındadır. Dolayısıyla âlemin hudûsunun bazı iradelere veya tasavvurlara, özetle soyut [zâttan] kaynaklanan art arda gelen hâdislere dayanması neden mümkün olmasın? Her hadis için maddenin gerekli olduğu sözünün zayıf olduğu ise geçmişti. Men' ise şöyledir: Temel özelliği başka bir tercih ediciye ihtiyaç duymadan her hangi bir vakitte tercih etmek olan irade, neden âlemin var olması için gerekenlerden biri olmasın. Bu durumda iradenin taalluku sadece iradeyle olur. Bu taallukla âlemin zorunlu olması Yaratıcı'nın ihtiyarına ters olmaz; bilakis o ihtiyarı gerçekleştirir.

1 Teselsülün meydana gelmesi şöyledir: Bu gün var olan hâdis eğer var edilmeye ihtiyaç duymazsa bu durumda bu hâdisin müessire ihtiyaç duymaması gerekir. Eğer var edilmeye ihtiyaç duyuyorsa ve var edilmesi için gerekli her şey de ezelde varsa bu hâdisin kâdîm olması gerekir. Veya bu hâdisin var edilme için ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamı ezelde var değildir. Bu durumda bu şeylerin bir kısmı zorunlu olarak hâdis olur. İşte bu kısım içinde aynı şeyler söz konusu olur ve teselsül meydana gelir. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 2, s. 1161.

الخامس: أن الجسم لا يخلو عن مقدارٍ مخصوصٍ، هو حادث لاستناده إلى المختار ضرورة أنّ نسبة الموجِب إلى كلِّ المقادير على السواء. وهذا مع ضعفه راجع إلى أن ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، وكذا ما يقال أنه لا يخلو[١] عن حيّزٍ مخصوص.

٥ السادس: أن الجسم لو كان قديماً فقدمه إما قديم فيتسلسل أو حادث فيلزم حدوثُ الجسم، وضعفه ظاهر.

والمعوَّل عليه هو الأول، إلا أنه لا يفيد سوى حدوث الأجسام وما يقوم بها من الأعراض، فلا بدّ في إثبات حدوث العالم من نفيِ المجردات أو إثباتِ حدوثها.

١٠ تمسَّك القائلون بقدم العالم بوجوه:

الأول: أن جميع ما لا بد منه في وجود العالم إن كان حاصلاً في الأزل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة، وإلا نَنقلُ[٢] الكلام / [٨٧أ] إلى ذلك الحادث فيتسلسل.

والجواب: [١] النقضُ بالحادث اليومي.[٣] وليس الفرق بأنه[٤] يستند إلى ١٥ حوادثَ فَلكيّةٍ متعاقبةٍ لا إلى نهاية دفعاً له. على أن الكلام في العالم الجسمانيّ، فلمَ لا يجوز أن يكون حدوثه مشروطاً بتصورات أو إرادات –وبالجملة حوادثَ متعاقبة– لأمر مجرد؟ وقد سبق أن حديث لزوم المادة لكل حادث[٥] ضعيف. [٢] والمنعُ[٦] بأنه لمَ لا يجوز أن يكون من جملة ما لا بد منه الإرادةُ[٧] التي من شأنها الترجيح أيَّ وقتٍ شاء من غير افتقارٍ إلى مرجّح آخَر؟ ويكونُ تعلّق الإرادة أيضاً ٢٠ بمجرد الإرادة، ووجوبُ العالم بهذا التعلق لا ينافي اختيارَ الصانع بل يُحقّقه.

١ ج – عن الحادث فهو حادث وكذا ما يقال أنه لا يخلو، صح هامش.
٢ س: ينقل.
٣ أي «أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا، لجريانه فيه.» (الشرح، ٢٤٤/١).
٤ أي الحادث اليومي، (ج).
٥ س: – حادث.
٦ أي: والجواب المنع. معطوف على قوله «النقض». وهذا شروع في النقض التفصيلي. راجع الشرح، ٢٤٤/١.
٧ اسم لـ«يكون».

2. Âlemin ve Vâcibin âlemde tesirinin mümkün oluşu ezelîdir. Ezelî olmasaydı [imkânsızın mümküne] dönüşmesi gerekirdi. [Bu mümkünlüğe rağmen] âlemin varlığı ezelî olmasaydı [âlem var olmadan önceki] sonsuz zamanda cömertliğin terk edilmiş olması gerekirdi.

5 Cevap: Bu delil hatâbî olmakla birlikte imkânın ezelîliğiyle, ezelî olmanın imkânı arasındaki farkı ayıramama üzerine kuruludur. Benzeri daha önce geçmişti.

3. Cisim -geçtiği üzere- maddeden bileşiktir ki madde kadîmdir. Zira maddelerin teselsülü imkânsızdır. Bir de maddenin lâzımı olan sûretten 10 bileşiktir. Dolayısıyla cisim kadîm olur.

Cevap: Bu mukaddimeler men' edilir.

4. Zaman kadîmdir. Çünkü zamanı yokluğun öncelemesi bile ancak zamanla düşünülebilir. Dolayısıyla zamanın yokluğunda dahi varlığı gerekli olur. Zamanın kıdemi ise geçtiği üzere hareketin ve cismin kıdemini 15 gerektirir.

Cevap: Şayet hareketin miktarı anlamında zamanın varlığı kabul edilirse, zamanın bazı parçalarının diğerlerini öncelediği gibi zamanı da yokluğun öncelemesi niye mümkün olmasın? "Öncelik ve sonralık zaman mefhumunun parçalarına dâhildir. Hâdisin varlığı ve yokluğu ise böyle de- 20 ğildir." şeklinde aralarında fark [olduğunu söylemek] men' edilir. Bu kabul edilse bile amaç, önceliği [beş kısma] indirgemenin men' edilmesidir. [Zira zamanın parçaları arasındaki öncelik bu kısımlara indirgenemez].

Tahkîk şöyledir: Âlemin yoklukla öncelenmesi vehmî bir uzamdan ibaret olup hadiseler (umûr) onunla ölçülür ki biz bu vehmî uzama zaman 25 diyoruz. Hareketin miktarı manasındaki zamanın varlığı sabit olsa bile [var olan] zamanın bu itibarla [yani vehmî uzam olan zamanla öncelenmesi bakımından] hudûsu imkânsız değildir. Bu şekilde şu istidlâlin cevabı verilmiş olur: "Eğer Yaratıcı'nın varlığı âlemin varlığını sonlu olmayan bir şekilde öncelemezse Yaratıcı'nın hâdis olması veya âlemin kadîm olması 30 gerekir. Eğer Yaratıcı'nın varlığı sonlu olmayan bir şekilde âlemin varlığını öncelese bu takdirde zamanın kadîm olması gerekir. Çünkü miktarı sonlu olmamanın anlamı başlangıcı olmayan kesik öncelik ve sonralıkların varlığıdır. Bu ise hareket ve cismin kadîm olmasını gerektirir."

الثاني: أنّ كلاً من إمكان العالم[١] وصحةِ تأثير الواجب فيه أزليٌّ، وإلا لزم الانقلاب، فلو لم يكن وجوده أزلياً لزم ترك الجود مدة غير متناهية.

والجواب: أنه مع كونه خطابياً مبنيٌّ على عدم التفرقة بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية،[٢] وقد سبق مثله.[٣]

٥ الثالث: إن الجسم مركب مِن مادةٍ هي قديمةٌ لامتناع تسلسل الموادّ ومِن صورةٍ هي[٤] لازمة للمادة لما مر،[٥] فيكون قديماً.

والجواب منعُ المقدمات.

الرابع: أن الزمان قديم لأن سبق العدم عليه لا يُتصور إلا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمِه، / [٨٧ب] وقدمُه يستلزم قدمَ الحركة والجسمِ لما مرّ.

١٠ والجواب: أنه لو سُلّم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة فلمَ لا يجوز أن يكون تقدّمُ العدم عليه كتقدم بعض أجزائه على البعض؟ والفرقُ[٦] بأن[٧] التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاءِ الزمان[٨] دون عدمِ الحادث ووجودِه[٩] ممنوعٌ؛ ولو سُلم فالمقصود منع انحصارِ أقسامِ السبق.

هذا، والتحقيق أن مسبوقية العالم بالعدم إنما هو بحسب امتدادٍ وهميٍّ تُقدَّر ١٥ به الأمورُ، نُسمّيه[١٠] الزمانَ، فإن ثبت وجودُ زمان هو مقدار للحركة لم يمتنع[١١] حدوثُه بهذا الاعتبار. وبهذا[١٢] يظهر الجواب عما قيل: إن لم يتقدّم وجودُ الصانع على وجود العالم بقدرٍ غيرِ متناهٍ لزم حدوث الصانع أو قدمُ العالم، وإن تقدم لزم قِدمُ الزمان لأن معنى لا تَناهِي[١٣] القدرِ وجودُ قبليات وبعديات متصرّمة[١٤] لا بدايةَ لها، وهو[١٥] يستلزم قدمَ الحركة والجسم.

---

١ س: العام.
٢ وفي هامش ج: يعني أن أزلية إمكان الحادث لا يستلزم إمكان أزلية الحادث.
٣ م + آنفا.
٤ ل – هي، صح هامش.
٥ ج – لامتناع تسلسل المواد ومن صورة هي لازمة للمادة لما مر، صح هامش.
٦ مبتدأ، خبره قوله «ممنوع».
٧ م: بين.
٨ كالأمس والغد، (ج).
٩ وفي هامش ج: فلا يكون تقدمه بقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض.
١٠ ل:يسميه. | أي الامتداد.
١١ م: نمنع.
١٢ ج س: وبه.
١٣ م: لا يتناهى.
١٤ وفي هامش ج: أي غير مجتمعة في الوجود.
١٥ أي قدم الزمان، (ج).

İKİNCİ FASIL: TAFSÎLİ OLARAK CİSİMLERLE İLGİLİ ŞEYLER

Konu dört kısım üzere tertip edilmiştir. Çünkü cisim ya doğaları muhtelif cisimlerden oluşmuştur ki [bu cisim] bileşik cisimdir. Ya da doğaları muhtelif cisimlerden oluşmamıştır ki [bu cisim de] basit cisimdir. Basit cisim de ya feleksel veya unsursal cisimdir. Bileşik cisim ise ya mizaç sahibi veya değildir. Basit ve bileşik cisim resim yoluyla şöyle tarif edilebilir: Basit cisim miktar olarak parçasının, hem isim hem de tanım bakımından bütünü gibi olduğu cisimdir. Bileşik cisim ise bunun aksidir.

[Basit ve bileşik cisim hakkındaki] bu iki tarifin her birine hakikat ve duyu bakımından itibar edilebilir. İki itibarla da canlı hakikî bileşik; su ise mutlak basittir. Felek ise iki itibarla da sadece birinci tarife göre basittir. Altın ise iki tarife göre de hakikatte bileşik, duyu bakımından ise basit cisimdir.

Bilinmeli ki bu mebhasların büyük bir kısmı felsefeden aktarma suretinde olup sabit olmayan veya yanlış olan esaslar üzerine bina edilmiştir.

Birinci Kısım: Basit Feleksel Cisimler

Bu kısımda bir kaç mebhas vardır.

Birinci Mebhas: Sınırlayıcı Feleğin İspatı

Geçtiği üzere yönlerin bir kısmı hakikidir ki doğaları gereği bazı cisimler bu yönlere yönelir. Bu cihetler yukarı ve aşağıdır. Dolayısıyla bu iki ciheti sınırlayıp her şeyi kuşatacak küre şeklinde bir cisim olmalıdır.

الفصل الثاني فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل

والكلام فيه[١] مرتَّب على أربعة أقسام،[٢] لأن الجسم إن تألَّف[٣] من أجسامٍ[٤] مختلفةِ الطبائع فمركَّبٌ وإلا فبسيط، والبسيط إما فَلكيّ أو عنصريّ، والمركّب إما ممتزج أو لا. وقد يُرسم / [٨٨أ] البسيط بأنه الذي يكون جزؤه المقداريُّ[٥] كالكلّ في الاسم والحدِّ، والمركّبُ بخلافه.

والمأخوذ في كلٍّ من تفسيرَيْ كلّ[(١٤)] قد يُعتبر حسًّا[٦] وقد يعتبر حقيقةً،[٧][(١٥)] فبالاعتبارين الحيوان مركَّب والماء بسيط مطلقاً،[(١٦)] والفَلَك [بسيط] بالتفسير الأول خاصةً؛[٨] والذهب بالتفسيرين[٩] مركّبٌ حقيقةً بسيطٌ حسًّا.[١٠]

وليُعلم أنّ[١١] معظم مباحثِ الفصل حكاية عن الفلسفة مبنيٌّ على أصولٍ[١٢] فاسدة أو غيرِ ثابتة.

القسم الأول في البسائط الفَلكية

وفيه مباحث:

المبحث الأول في إثبات المحدِّد

قد سبق أن من الجهات ما هو حقيقيّ يَتوجه إليه بعضُ الأجسام بالطبع وهو العُلو والسُفل، فلا بد لتحديدهما[١٣] من جسمٍ[١٤] واحدٍ[١٥] كُرِيٍّ محيطٍ بالكل

---

١ ل م (غ) – فيه.
٢ (١) في البسائط الفلكية، (٢) في البسائط العنصرية، (٣) في المركبات التي لا مزاج لها، (٤) في المركبات التي لها مزاج.
٣ م: إما مؤلف.
٤ ل – على التفصيل والكلام فيه مرتب على أربعة أقسام لأن الجسم إن تألف من أجسام، صح هامش.
٥ «احتراز عن الجزء العقليّ كالجنس والفصل، أو العينيّ كالهيولى والصورة.» (الشرح، ١/٢٤٥).
٦ م (غ): حسيا.
٧ م (غ): حقيقيا.
٨ سواء كان اعتبارًا أو حسًا. وبالتفسير الثاني مركب كذلك.
٩ س: «وعلى التفسيرين الذهب» بدلا من « والذهب بالتفسيرين».
١٠ س: «مركب بالاعتبار الأول بسيط بالثاني» بدلا من « مركبٌ حقيقة بسيطٌ حساً»، وكان الصواب أن يقال: «مركب بالاعتبار الثاني [أي الحقيقة] بسيط بالأول [أي الحس]»؛ قارن ما في نسخة (أ، ورق ٣٤ب). ويبدو أن في عبارة الشرح أيضا سهوًا، حيث فرق بين حكم الاعتبارين في التفسيرين (١/٢٤٦، وكذا في معظم النسخ)؛ والصواب هو عبارة المتن كما أثبتناه، ويوافقه عبارة عددٍ قليل من نُسَخ الشرح (ط، ورق ١٣٥أ؛ سل، ورق ١٦٤ب؛ [قارن: ب، ورق ١٦٣أ]).
١١ م: أي؛ (غ: أن).
١٢ ج – أصول، صح هامش.
١٣ م: من تحديدهما.
١٤ م: «بجسم» بدلا من «من جسم».
١٥ ج س – واحد، صح هامش ج.

Bu cismin çevresiyle yakın; merkeziyle ise uzak sınırlanır. Bu cismin tek olmasına gelince, bu cisim birden fazla olsa bir kısmının diğer kısmını kuşatmasıyla kuşatan sınırlayıcı olma hususunda taayyün eder. Eğer bir kısmı diğer kısmını kuşatmıyorsa herbiri diğerinin bir yönünde olur. Bu durumda yön o ikisinden biriyle olmaz. Aksine o ikisinin öncesinde veya beraberinde olur. Zira her birinde sınırlanan yakın olur uzak olmaz [dolayısıyla Sınırlayıcı olmamış olur]. Küre şeklinde olması ise bileşik olmasının yahut dairesellikten ayrılmasının imkânsızlığındandır. Zira bileşiklik ve dairesellikten ayrılma sadece bir yönden diğer yöne olan doğrusal hareketin mümkün oluşunu gerektirir. Bu şekilde ise yön Sınırlayıcı'nın kendisiyle olmaz. Yoksa [küre şeklinde olmasının sebepleri] şu denilenler değildir: [1] "Küre şeklinde olmayan uzağı değil yakını sınırlar." Bu görüş men' edilmiştir. [2] "Sınırlayıcı'nın özellikle de dairesel cisim üstündeki hareketi boşluğu gerektirir." [Bu ise şöyle reddedilmiştir:] Sınırlayıcı'nın içbükeyi dairesel, dışbükeyi yumurta şeklinde farz edilse bu durumda uzun çapında hareket eder. Eğer dış bükeyi mercimek şeklinde farz edilse kısa çapında hareket eder. Boşluk da gerekmez. [Sınırlayıcı'nın yön sahiplerini] kuşatması ise şöyledir: Açıktır ki kuşatan çevre dışındakiler, yakından başkasını sınırlamaz.

Sonra[1] yönleri sınırlamasının anlamı yönlerin konumlarının kendisiyle belirli olmasıdır. Yoksa [yönleri sınırlayan] fâilin cisim olması gerekmez. [Yönleri] kabul eden ise ancak tek olabilir. Çünkü yukarı felekten bir nokta, aşağı ise yerdendir. Fakat bu, yer kuşatanın merkezi olduğu için ve -aksiyle değil de- kuşatanın merkezi yerle taayyün ettiği için kuşatanın sınırlanması bakımındandır. Bunun içindir ki yerin sınırlama hususunda bir etkisi yoktur. Çevrenin taayyünü ise bütünle olur. Çünkü kuşatılandan işaret uzanır fakat kuşatılan işaretin sonu olmaz. Bu esas üzerine hakikatte Sınırlayıcı çevrenin dışbükeyi olur. İç bükeyi ise farz edilen parçalar bakımından diğer feleklerde olduğu gibi alt olur. Bazılarına göre ise Sınırlayıcı kuşatanın kendisidir ki bu şekilde bütünü zâtıyla yukarı olur.

1 Bu paragraf aslında bir sorunun cevabıdır. O soru şöyledir: Eğer cihetleri sınırlayan ile kastedilen cihetlerin fâiliyse, bu fâilin her şeyi kuşatması bir yana konum sahibi olmasını dahi kabul etmeyiz. Şayet cihetleri sınırlayan ile yönleri kabul eden kastediliyorsa yukarı ve aşağının kabul edeni tek olmaz. Zira merkezin, yönleri sınırlayanla kâim olmaması zorunludur. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 247.

يَتحدد بمحيطه القربُ[١] وبـمَركزه البعدُ.[٢] أما الوحدة فلأنه لو تعدَّد فمع إحاطةِ البعض بالبعض يتعيّن المحيطُ للتحديد، وبِدونها[٣] كان كلٌّ في جهةٍ من الآخر فلا تكون الجهةُ به بل[٤] قبلَه أو معه، على أنّ المتحدّد بكل منهما يكون هو القربَ[٥] منه لا البعد.[٦] وأما الكُرية: فلامتناع تركّبه أو زوالِه عن الاستدارة لاقتضائهما جوازَ الحركة المستقيمة التي لا تكون إلا من جهة إلى جهة فيُنافى كونَ الجهة به؛ / [٨٨ب] لا لما قيل: [١] إنّ غير الكريّ إنما يحدّد القربَ دون البعد، فإنه[٧] ممنوع، [٢] أو[٨] إنّ حركته[٩] سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء، فإنه[١٠] لو فرض مُقَعَّر المحدِّد مستديراً ومُحَدَّبه بيضيّاً يتحرك على قُطره الأطول أو عدسياً يتحرك على قُطره الأقصر لم يلزم[١١] الخلاء. وأما الإحاطة فلأن غير المحيط لا يحدِّد سوى القرب وهو ظاهر.

ثم معنى تحديده الجهاتِ تعيُّنُ أوضاعِها به، وإلّا فالفاعل لا يلزم أن يكون جسماً والقابل ليس إلا[١٢] واحداً، لأن العلوَ نقطةٌ من الفَلَك والسفلَ من الأرض لكن من حيث إنها مَركز للمحيط ومتحدّدة به، إذ[١٣] المحيط يتعيَّن مركزُه[١٤] ولا عكس، ولهذا لم يكن للأرض دَخْلٌ في التحديد، وإنما تعيَّنَ المحيطُ بالكلّ[١٥] لأن المحاط قد يمتدّ الإشارةُ منه فلا يكون هو المنتهى، وعلى هذا يكون المحدِّدُ بالحقيقة هو محدَّبَ المحيط، ويكون مقعَّرُه تحتُ كما في سائر الأفلاك بحسب الأجزاء المفروضة، وبعضهم على أنه نفس المحيط حتى يكونُ كلُّه[١٦] فوقُ لذاته.

---

١ أي العلو، (ج).
٢ أي السفل، (ج).
٣ أي بدون الاحاطة، (ج).
٤ م – بل.
٥ وفي هامش ج: «القريب، نخ».
٦ وفي هامش ج: «البعيد، نخ».
٧ س: وإنه.
٨ ل: و.
٩ أي حركة غير الكري، (س).
١٠ س: وإنه.
١١ ل: للزم.
١٢ ج س – إلا، وهو خطأ. راجع الشرح، ٢٤٧/١.
١٣ م (غ) – إذ.
١٤ م (غ): بتعيُّن مركزِه. | قال في الشرح: «المحيط يتعين مركزُه، والمركز لا يتعين محيطه، لجواز أن يحيط به دوائر غير متناهية.» (٢٤٧/١).
١٥ قوله «بالكل» متعلق بقوله «المحيط». أي تعينَ أنّ المحدِّدَ هو المحيط بالكل، لا محيط آخر أصغر يحيطه المحيط بالكل، كفلك القمر مثلا. راجع الشرح، ٢٤٧/١.
١٦ س: الكل.

Tenbîh: Bize göre boşluk mümkün, cisimler mütemâsil ve hareketlerde Muhtâr'ın kudretine dayandığı için onların [Sınırlayıcı hakkında] zikrettikleri deliller tamam olmadığı gibi doğrusal hareketin göklerde olması da imkânsız değildir. Aynı şekilde [Sınırlayıcı] üzerine bina edilen göklerin yarılma ve birleşmeyi, oluş ve bozuluşu, etki ve edilgiyle ilgili nitelikleri kabul etmemesi vb. şeklindeki uzantılar da sabit olmamıştır.

Bazı antik dönem filozofları feleklerin çok sert, çok kuru ve çok pürüzsüz olduğunu birbirlerine temaslarıyla da riyazet ehlinin duyduğu nağmelerin çıktığını iddia etmişlerdir.

İkinci Mebhas[1]: [Sınırlayıcı'nın Dokuzuncu Felek Olması]

Filozoflar Sınırlayıcı'nın feleklerin dokuzuncusu olduğunu iddia etmişlerdir. Yani her ne kadar bazıları feleklerin sayısını sekize hatta yediye indirmeyi mümkün görse de dokuz feleğin olduğuna dair delil vardır. Sınırlayıcı felek üzerinde yıldız yoktur. Ayrıca O bir mıntıka[2] ve [kuzeysel ve güneysel] iki kutup üzerinde doğudan batıya doğru hareket eder. Bu mıntıkaya "ekvator" (muaddilü'n-nehâr) denir. Bu iki kutba da âlemin iki kutbu denir. Sınırlayıcı bir dönüşünü yaklaşık bir gün bir gecede tamamlar ve bütün felekleri hareket ettirir. Çünkü diğer felekler Sınırlayıcı'nın parçaları gibidir. Sınırlayıcı'nın altında Sabit Yıldızlar feleği vardır. Bu felek ise bir mıntıka ve iki kutup üzerinde batıdan doğuya doğru hareket eder. Fakat bu mıntıka ve kutuplar dokuzuncu feleğin mıntıkası ve kutupları değildir. Bir dönüşünü tamamlama süresine dair ise otuz altı bin, yirmi üç bin yedi yüz altmış, yirmi beş bin iki yüz sene şeklinde farklı görüşler vardır. Bu feleğin altında Satürn feleği vardır. Sonra Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay felekleri gelir. Güneşle süflîler [yani Venüs ve Merkür] arasındaki tertip istihsânendir. Diğerlerinde ise birbirini perdelemeden istidlâl de bulunulmuştur.

---

1 Teftazânî bu meseleri özetle ve filozoflardan hikâye yoluyla aktarmak gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle Mevâkıf'ın bu meselelerdeki üslûbunu tenkit etmiş, bu üslûbun islâmî ilimlerin tenkidine neden olacağını söylemiştir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 246.

2 Mıntıka, kürenin iki kutbu arasındaki en geniş daireye denir.

تنبيه: لما كان عندنا الخلاءُ ممكناً والأجسامُ متماثلةً والحركاتُ مستندةً / [٨٩أ] إلى قدرة المختارِ لم يتمَّ ما ذَكروه ولم تمتنع[1] الحركة المستقيمة على السماوات ولم تثبت ما فرَّعوا على ذلك[2] من[3] أنها لا تقبل الخرقَ والالتئامَ ولا الكونَ[4] والفساد ولا الكيفياتِ الفعليةَ والانفعاليةَ ونحوَ ذلك.

٥ وزعم بعض القدماء أنها في غاية الصلابة واليُبس والـمَلاسة ولها في تماسها نغماتٌ يسمعها أصحابُ الرياضة.

المبحث الثاني

زعموا أنّ الـمُحدِّد تاسع الأفلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة وإن جوَّز بعضهم ردَّها إلى الثمانية بل السبعةِ،[5] وأنه لا كوكبَ عليه، وأنه يتحرّك[6]

١٠ من المشرق إلى المغرب على مِنطَقة[7] تسمّى معدِّلَ النهار وقُطبَين يسمّيان قطبي العالم، ويُتمّ دورةً[8] في قريب من اليوم بليلته،[9] ويُحرِّك الكلَّ لكونها[10] كالجزء منه. وتحته فَلك الثوابت[11] يتحرك من المغرب إلى المشرق على مِنطَقةٍ وقطبين غيرِ مِنطقة التاسع وقطبيه، ويُتمّ دورَةً[12] في[13] ستة وثلاثين ألف سنة، أو في ثلاث وعشرين ألف سنة وسبعمائة وستين سنة، أو في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي

١٥ سنة على اختلاف الآراء. ثم تحته فلكُ زُحَلَ ثم المشترِي ثم الـمِرِّيخِ ثم الشمسِ ثم زُهَرَةَ ثم عُطارِدَ ثم القمرِ، استحساناً فيما بين الشمس والسفليَّين[14] / [٨٩ب] واستدلالاً من الكُسُف[15] في البواقي.

---

١ ل م: نمنع.
٢ أي «على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة» (الشرح، ٢٤٧/١).
٣ ل: و.
٤ س – ولا الكون.
٥ ج – وإن جوز بعضهم ردها إلى الثمانية بل السبعة، صح هامش.
٦ ل + عليه.
٧ «والمراد بالمنطقة أعظم الدوائر الحادثة من حركة الكُرة على نفسها.» (الشرح، ٢٤٨/١).
٨ م: دوره.
٩ م: بليلة؛ (غ: بليلته).
١٠ ل: لكونه؛ م: لأنها.
١١ أي فلك الكواكب الثوابت، وهي ما عدا السبعة السيارة، وسميت بذلك لبطء حركتها أو لثبات ما بينها من الأبعاد. راجع الشرح، ٢٤٨/١.
١٢ م: دوره.
١٣ م – في.
١٤ ج: سفليتين. | يعني الكوكبين الذين تحت الشمس، وهما الزهرة وعطارد. ويسمى الثلاثة التي فوقها بالعلويات.
١٥ ج – من الكسف، صح هامش؛ س ل: بالكشف.

Yedi yıldız, "gezegen" (seyyâre) olarak isimlendirilir. [Yedi yıldızdan] Güneş ve Ay "iki aydınlatıcı" (neyyireyn) diğerleri ise "mütehayyir" olarak isimlendirilir. Yedi yıldızın tümel feleklerine "mümessil" denir. Zira mıntıkaları ekliptiğe uyumludur.

5 Ay'ın mümessilinin içinde başka bir felek de bulunur. Bu feleğin merkezi Yer'in merkezidir. Bu felek "eğimli" diye isimlendirilir. Eğimli feleğin kalınlığında ve Ay feleğininki hariç diğer feleklerin mümessillerinin her birinde yeri kapsayan [başka bir] felek [daha] vardır. Merkezi yerin merkezinin dışındadır. Merkür'de bu felek "müdîr" olarak isimlendirilir. Diğer 10 mütehayyirler ve Ay'da ise "taşıyıcı" (hâmil) olarak isimlendirilir. Taşıyıcının dışbükeyi eğimlinin dış bükeyine veya mümessile bir noktayla temas eder ki bu noktaya apoje (evc) denir. İç bükeyiyle temas noktasına da perije (hadîd) denir. Fazladan âlemin merkezinde dairesel iki cisim kalır. Bunlar "mütemmim" şeklinde isimlendirilir. Bunlardan herbiri -iki merkez ara- 15 sındaki mesafeye göre- kalın olarak başlayıp inceleşerek gider ve birbirine temas eden iki noktada son bulur. Yani o ikisinden kuşatanın ince kısmı apojenin üzerinde, kalın kısmı perijenin üzerindedir. Kuşatılanda ise tam tersi geçerlidir. Müdîrin kalınlığında dış merkezli başka bir felek daha vardır ki bu feleğe "taşıyıcı" denir. Bu felek müdîrden, müdîrin mümessilden 20 ayrıldığı gibi ayrılır. Dolayısıyla Merkür feleğinin iki apoje, iki perije ve dört mütemmimi vardır. Mütehayyirlerde eğimli felek taşıyıcı feleğin ismidir. Sonra her taşıyıcı feleğin derinliğinde "episikl feleği" denen bir küre vardır. Bu kürenin çapının iki ucundan biri taşıyıcının içbükeyine temas eder. Diğer ucu ise dış bükeyine temas eder. Yıldız ise onun içindedir ve 25 yüzeyi yüzeyine temas eder. Güneş'in dış merkezli feleğindeki durumu, taşıyıcıdaki episiklin durumuna benzer.

والكواكب السبعة تسمى السيَّارةَ، والشمسُ والقمرُ[1] النَيِّرَين، والبواقي المتحيّرةَ، وأفلاكُها[2] الكليّةُ مُمَثِّلاتٍ[3] لكون مناطقها على مِنطقة البروج.

وفي جوف مُمَثِّل القمر[4] فلكٌ آخر مَركَزُه مركزُ الأرض يسمَّى المائلَ. ثم في ثِخَن[5] المائل وكلٍّ من ممثّلات غير[6] القمرِ فلكٌ شامل للأرض خارجٌ مركزُه عن مركزِها يُسمى[7] في عطارد مُدِيراً وفي باقي المتحيّرة والقمرِ[8] حاملاً،[9] يُماسُّ محدَّبُه محدَّبَ المائلِ أو الممثّلِ بنقطة تسمّى الأَوْجَ، ومقعَّرُه مقعَّرَه بنقطة تسمّى الحَضِيضَ، ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسمّيان بالمتمِّمين، يتدرّج كل منهما من غِلَظٍ بقدر ما بين المركزين إلى رقّة ينتهي عند نقطتي التماس على التبادل بمعنى أنّ رقّةَ الحاوي منهما عند الأوج وغِلَظَه عند الحضيض، والمحويُّ بالعكس. وفي ثِخَن المدير فلكٌ آخر خارج المركز يُسمى الحاملَ ينفصل عن المدير كالمدير عن الممثّل، فيكون لعطاردَ أَوْجَان وحَضيضان وأربع متمِّمات. والمائل في المتحيرة اسم للحامل. ثم[10] في ثِخَن كل حامل كُرة / [٩٠أ] تسمى فلك التدوير، أحد طرفي قُطرها يُماسُّ محدَّبَ الحامل والآخرُ مقعَّرَه، والكوكب[11] مغرَق[12] فيه يماسّ سطحُه سطحَه. والشمس في الخارج المركز[13] كالتدوير في الحامل.

---

١ م + يسمى. | أي من بين السبعة السيارة. وكذا يفسر قوله «والبواقي».
٢ أي أفلاك السبعة السيارة.
٣ «يعني أن الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثّل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج، أي موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين.» (الشرح، ٢٤٩/١).
٤ شروع في تفصيل الأفلاك الجزئية التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية. راجع الشرح، ٢٤٩/١.
٥ الثخن: الغلظة والصلابة؛ ضد الرقة والدقة. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «ثخن». واستعمل هنا مقابلا للجوف.
٦ م (غ): الممثلات الغير.
٧ ج: تسمى.
٨ م – والقمر.
٩ أما في الشمس فيسمى «الخارجَ المركز» فقط، على ما يبدو من التصويرات والأشكال.
١٠ ل: و.
١١ س: والكواكب.
١٢ م: مفرق.
١٣ الخارج المركز هو ما يسمى في باقي السيارة حاملا.

Üçüncü Mebhas: [Burçlar]

Filozoflar burçların iki kutbunda kesişen, ekliptiği eşit boyutlar hâlinde kesen altı daire vehmetmişlerdir. Bu dairelerden birisi ekvator ve ekliptiğin kesiştiği iki noktadadır. Sonra bu dairelerin âlemi kestiğini farz etmişlerdir. Bu şekilde en büyük felek ve diğer mümessiller on iki kısma ayrılmıştır. Bu kısımlardan herbirine ise burç demişlerdir. Her burcu ise otuz derece kabul etmişlerdir. Her derece ise altmış dakikadır. Her dakika ise altmış saniyedir ve hakeza.

Güneş'in ekvatorun kuzey tarafına geçtiği kesişim noktasına "ilkbahar ekinoksu", güney tarafına geçtiği kesişim noktasına ise "sonbahar ekinoksu" demişlerdir. Kuzeydeki kesişim noktalarının ortasını "yengeç dönencesi" güneydekini ise "oğlak dönencesi" şeklinde isimlendirmişlerdir. Güneş'in Koç, Boğa, İkizler şeklindeki kuzey burçlarını geçme zamanı bahardır. Yengeç Aslan, Başak burçlarını geçme zamanı ise yazdır. Güneş'in Terazi, Akrep ve Yay şeklindeki güney burçlarını geçme zamanı sonbahar; Oğlak, Kova ve Balık şeklindeki güney burçlarını geçme zamanı ise kıştır.

Gezegenlerden herbiri burçlar sırasına göre yani batıdan doğuya bu burçları kateder. İcmâlî olarak şöyledir: Güneş bu mesafeyi üçyüz altmış beş gün altı saatte kateder ki bu güneş senesidir. Ay ise üçyüz elli dört gün ve bir günün altıda ve beşte birinin toplamı bir zamanda kateder ki bu da ay senesidir. Satürn ise otuz senede kateder. Jüpiter on iki senede kateder. Mars bir buçuk ay eksik iki senede kateder. Venüs bir senede kateder. Merkür Venüs gibi bir senede kateder. Tüm bunlar yaklaşık rakamlardır.

Tafsîli olarak ise şöyledir: Bir gün bir gecelik hareket, burçlar sırasının (tevâlî) aksine yani doğudan batıya doğru, Merkür'ün müdîr feleğinde ekvatorun, ekliptiğin ve bunların kutubları üzerinde olmayacak şekilde elli dokuz dakika sekiz saniye yirmi salisedir. Ay'ın mümessilinde ekliptik ve iki kutbu üzerinde üç küsür dakikadır. Eğimli feleğinde ise iki mıntıka ve kutublar dışında on bir derece dokuz dakikadır.

المبحث الثالث

توهَّموا[١] ستّ دوائر متقاطعةً على قُطْبَيِ البُروج قاطعةً لـمِنطقتها على أبعادٍ سواءٍ مارَّةً إحداها بنقطتَيْ تَقاطُعِ المعدِّل ومنطقة البروج، ثم فرضوها قاطعة للعالم، فانقسم الفَلَك الأعظم وسائرُ الممثِّلات أيضاً إثني عشر قسماً، سمَّوا كل قسم بُرجاً، وجعلوا كلَّ برج ثلاثين درجة، وكلَّ درجة ستين دقيقة، وكلَّ دقيقة ستين ثانية، وهكذا.

وسمّوا نقطةَ التقاطع التي تجاوزها الشمسُ إلى شمال المعدِّل اعتدالاً ربيعيًّا، وإلى جنوبه اعتدالاً خريفيًّا؛ ومنتصفَ ما بين نقطتي التقاطع في[٢] الشمال انقلاباً صيفيًّا، وفي الجنوب انقلاباً شتويًّا؛ وزمانَ قطع الشمس من البروج الشمالية الحَمَلِ والثَوِرِ والجَوزاءِ ربيعاً، والسَرَطانِ والأسَدِ والسُنبُلةِ صيفاً، ومن الجنوبية[٣] الميزانِ[٤] والعَقربِ والقَوْسِ خريفاً، والجَدْيِ والدَلْوِ والحُوتِ شتاءً.

وكلٌّ من السيّارة يقطع هذه البروج على التوالي، / [٩٠ب] أعني بحركةٍ من المغرب إلى المشرق. أما إجمالاً فالشمسُ في ثلاثمائة وخمس وستين يوماً ورُبعِ يوم، وهي السنة الشمسية، والقمرُ[٥] في ثلاثمائة وأربعة وخمسين يوماً وسُدسِ يوم وخُمسِه،[٦] وزحلُ في ثلاثين سنة، والمشتري في اثنتي عشرة سنة، والـمِرّيخُ في سنتين إلا شهراً ونصفاً، والزُهَرةُ في حدود سنة، وكذا عطاردُ. كل ذلك على التقريب.

وأما تفصيلاً: فحركة اليوم بليلته إلى خلاف التوالي –أعني من المشرق إلى المغرب– لمُديرِ عطارد وعلى[٧] غير مِنطقة العالم ومنطقةِ البروج وأقطابِها تسعٌ وخمسون دقيقة وثمانٌ[٨] ثوانٍ وعشرون ثالثة، ولـمُمَثِّل القمر[٩] على مِنطقة البروج وقطبَيْها ثلاث دقائق وكسرٌ، ولِمائِله على غير المنطقتين والأقطاب إحدى عشرة درجة وتسعُ دقائقَ.

---

١ م (غ) – توهموا.
٢ ل: ففي.
٣ ل م (غ): الجنوب؛ س: «من الجنوبية صيفا» بدلا من «صيفا ومن الجنوبية».
٤ س: والميزان.
٥ وفي هامش ج: إثنى عشر اسرة، نخ.
٦ وفي هامش ج: وهي السنة القمرية.
٧ ح س: على.
٨ س ل م: وثماني.
٩ م: ولممثله.

Burçlar sırasına göre ise Ay feleği dışındaki mümessil feleklerin hareketi sekizinci feleğin hareketine uygundur. Hatta sanki sekizinci feleğin hareketidir. Güneş'in dış merkezlisinin hareketi ekliptiğin üzerinde -kutupları üzerinde değil- elli dokuz dakika sekiz saniye yirmi salisedir. Satürn'ün dış merkezlisininki iki dakikadır. Mars'ın dış merkezlisininki otuz bir dakikadır. Venüs'ün dış merkezlisininki Güneş'in dışmerkezlisininki kadardır. Merkür'ün dış merkezlisininki bir buçuk derecedir. Ay'ın dış merkezlisininki yirmi dört derece artı üçte bir derece ve yirmi dakikadır. Bütün bu hareketler iki mıntıkanın ve kutupların dışındadır. Ulvîlerin [yani Satürn, Jüpiter ve Mars'ın] episikl feleklerinin hareketi ise Güneş'in hareketinin [ulvîlerin] taşıyıcılarının hareketinden fazlalığı kadardır. Venüs'ün episiklininki otuz yedi dakikadır. Merkür'ünki üç derece altı dakikadır. Ay'ınki on üç derece dört dakikadır. Bu [yani burçlar sırasına göre hareket] mütehayyirlerin episkllerinde yukarı yarımda ve taşıyıcıların mıntıkasının dışındadır. Ay'ın episiklinde ise aşağı yarımda taşıyıcı ve eğimli mıntıkası üzerindedir. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak [hepsinde] son yarım burçlar sırasının aksine olacaktır.

Ay'ın ekliptikten sadece eğimli nispetinde bir meyli olur. Mütehayyirlerin ise eğimli yani taşıyıcı ve episiklin eğimliden meyli nispetinde ekliptikten meyli vardır. Bu iki meyil de enlem (arz) olarak isimlendirilir. Eğimli ve mümessilin kesiştiği iki noktaya "iki düğüm" (cevzeher) denir. Bu noktalardan yıldızların kuzeye doğru geçtiklerine "baş" [çıkış düğümü] diğerine "kuyruk" [iniş düğümü] denir.

Bu şekilde anlaşılmış oldu ki tikel feleklerin sayısı yirmi dört tanedir. Aynı şekilde basit hareketlerin sayısı da bu kadardır. Bunun bina edildiği şey şudur: Gök cisimlerinde sürat, ortaya vardıktan sonra yavaşlık, doğru gittikten sonra dönme ve durma gibi birçok farklılık görülmekle birlikte gök cisimlerinde bir intizamın olduğuna inanılmasıdır.

وإلى التوالي[١] لممثِّلات غير القمر على وفق الثامن حتى كأنها بحركته؛[٢] ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسعٌ وخمسون دقيقة وثمانُ[٣] ثوانٍ وعشرون ثالثة، ولزحل دقيقتان، وللمريخ إحدى وثلاثون دقيقة، / [٩١أ] وللزهرة كما للشمس،[٤] ولعطارد درجة ونصف، وللقمر أربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة؛ كل ذلك على غير المنطقتين والأقطاب. ولتداوير العلوية فضلُ حركة الشمس على حواملها، ولتدوير الزهرة سبعة وثلاثون دقيقة، وعطاردَ[٥] ثلاثة أجزاء وست دقائق، والقمرِ ثلاثةَ عشر جزءاً وأربع دقائق؛ وهذه في تداوير[٦] المتحيرة للنصف الأعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفي تدوير القمر للنصف الأسفل وعلى منطقة الحامل والمائل، فلا محالة يكون النصف الآخر إلى خلاف التوالي.

ويقع للقمر ميل عن[٧] منطقة البروج[٨] بحسب المائل فقط، وللمتحيّرة بحسب المائل –أعني الحامل– عنها[٩] وبحسب التدوير عن المائل؛ وكلا[١٠] الميلين يسمى بالعَرْض، ونقطتا تَقاطُع المائل والممثِّل بالجَوْزَهَرَّيْنِ،[١١] والتي تجاوزها الكواكب[١٢] إلى الشمال بالرأس، والأخرى بالذَنَب.

فظهر أنّ جزئيات الأفلاك أربعة وعشرون، وكذا بسائط الحركات. ومبناه على اعتقاد الانتظام في السماويات[١٣] مع مشاهدة الكثير من الاختلافات،[١٤] مثل السرعة والبطءِ بعد التوسطِ، / [٩١ب] والرجعةِ والوقوفِ بعد الاستقامة.

١ معطوف على قوله «إلى خلاف التوالي».
٢ م: بحركة.
٣ س ل م: وثماني.
٤ م: «كالشمس» بدلا من «كما للشمس».
٥ م: ولعطارد.
٦ س: دواير.
٧ ل: على.
٨ س: الحامل.
٩ أي عن منطقة البروج.
١٠ م: كل.
١١ س: بالجوزهرتين. | أي تسميان بالجوزهرين.
١٢ س: الكوكب.
١٣ ل م: السماوات.
١٤ س: الاختلاف.

Şüphesiz Güneş gibi bir yıldızı hareket ettiren dış merkezlinin merkezi etrafında Güneş'in tekdüze hareketi vardır. [Ancak bu yıldızın âlemin merkezine kıyasla hareketi ise farklılık gösterir. Örneğin] yayın, mümessilin apojesi tarafındaki yarımda olan kısmı perijesi tarafındaki yarımda olanından daha büyüktür. Çünkü yıldız her yarımı ancak o yarımda olan dışmerkezliyi katetmekle kateder. Dolayısıyla apoje tarafının yarısını katetme zamanı daha fazla olur. Bu nedenle hareketi yavaş görürsün. Bunun içindir ki bahar ve yazın süresi sonbahar ve kışın süresinden fazladır. Yine yıldızlar, hareketi taşıyıcı feleğin hareketine uyumlu olan yarımda episiklde iseler hareket hızlı görünür. Diğer yarımda iseler, bu durumda bu yarımın hareketi taşıyıcı feleğin hareketinden az ise yıldızın hareketi yavaş görünür. Eğer hareketi eşitleniyorsa -ki bu sadece mütehayyirlerde söz konusudur- yıldızı durmuş şekilde görürsün. Eğer taşıyıcının hareketinden fazla ise yıldız geri dönüyormuş görünür.

Bu nevi beyanlar açık olduğu üzere lâzımın varlığından melzûma delil getirilmesi gibi değildir. Bu beyanlar sezgi yoluyla elde edilen bilgilerdir. Örneğin, Güneş'e göre konumuyla Ay'ın ışığının şekillerinin farklılık göstermesinden yola çıkarak şunları sezgide bulunmuşlardır: Ay zâtında karanlıktır fakat Güneş'ten ışık alır. Birleştiklerinde karanlık yüzü bize doğru dönük olur ki bu "yeniay"dır (muhâk). Görülecek kadar aydınlık yönünü bize döndüğünde ise "hilal"dir. Sonra bu yönelme artar ve bize doğru bütün yüzü aydınlık olur ki bu da "dolunay"dır. Sonra bu noktadan ayrılır ışığı yeniay oluncaya kadar azalmaya başlar. [Güneş'le] kavuşum konumunda olduklarında, Ay eğer baş ve kuyruk düğümünde ise yahut enlemi Ay'ın ve Güneş'in yarıçapından daha az olacak şekilde yakınında ise karanlık cirminin tamamı veya bir kısmı Güneş'in yüzünde görünür. İşte bu "güneş tutulması"dır. Ay Güneş'le karşılaştığında veya enlemi kendi yarıçapından ve Dünya'nın gölgesinin konik çapından az olacak şekilde Güneş'e yakın olduğunda Ay, Dünya sebebiyle Güneş'in ışığından perdelenir ve tamamı veya bir kısmı aslî karanlığıyla görülür ki bu "ay tutulması"dır.

ولا شك أنّ من الخارج المركزِ –الذي يُحرّك الشمسَ مثلاً حركةً متشابهة حولَ مركزه– القوسَ[١] التي تكون في النصف الأَوْجيّ من الممثِّل أعظمُ[٢] من[٣] التي تكون في النصف الحضيضيّ، وأنّها[٤] لا تقطع كلَّ نصف إلا بقطع[٥] ما فيه من الخارج، فيكون زمانُ قطع النصف الأوجيّ أكثرَ فيُرى[٦] الحركةُ أبطأ، فلهذا كانت مدة الربيع والصيف أكثر من مدة[٧] الخريف والشتاء. وأنّ الكوكب إذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركتُه حركةَ الحامل يُرَى سريعاً، وإذا كان[٨] في النصف الآخر فإن كانت حركته أقلَّ من حركة الحامل يرى بطيئاً، وإن انتهت إلى التساوي –وذلك في المتحيرة لا غير– يُرى واقفاً، وإن زادت يرى راجعاً.

وأمثال هذه البيانات ليست استدلالاً بوجود اللازم على الملزوم كما هو الظاهر، بل تحدّسًا،[٩] كما تحدّسوا من اختلافِ تشكُّلات[١٠] نورِ القمر على حسب اختلاف أوضاعه من الشمس أنَّه في نفسه مظلمٌ يستضيء بالشمس، فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم إلينا وهو المُحَاق،[١١] وإذا انحرف إلينا من وجهه المضيءِ قدرُ / [٩٢أ] ما يُرى فهو الهلال، ثم يتزايد[١٢] إلى أن يبلغ الاستقبالَ فيصير وجهه المضيء كلُّه إلينا وهو البدر، ثم ينحرف فيأخذ النورُ في النقصان إلى المحاق. وإذا كان القمر عند الاجتماع على عقدة الرأس أو[١٣] الذنَبِ أو بقربها[١٤] بحيث يكون عَرْضه أقلَّ من مجموع نصف قُطر النيّرين[١٥] يرى جرمه المظلم كلُّه أو بعضُه على وجه الشمس وهو الكسوف. وإذا كان عند الاستقبال عليها أو بقربها[١٦] بحيث يكون عرضه أقلّ من مجموع نصف قطره وقطرِ مخروط ظلِّ الأرض انحجب بالأرض عن نور الشمس فيرى كله أو بعضه على ظَلامه الأصليّ وهو الخسوف.

---

١ اسم أن.
٢ خبر أن؛ وضبطه بالفتح في (ج) خطأ. وقوله «من الخارج المركز» ليس خبرًا لـ«أن»؛ وقوله «تكون» ناقصة بمعنى توجد، فلا تطلب خبرًا. (انظر نسخة أ، ورق ٣٦أ).
٣ س: ما فيه؟ «[illegible]». | ولعله خلط بما سيأتي بعد قليل.
٤ أي الشمس.
٥ س: يقطع.
٦ س م: فترى.
٧ م (غ): «مدة من» مكان «من مدة».
٨ م (غ) + له.
٩ ج: تحدسيا.
١٠ م: التشكلات؛ (غ): لتشكلات.
١١ المحاق بحركات الميم: آخر الشهر، أو ثلاث ليال من آخره، أو أن يستتر القمر فلا يرى غدوة وعشية. القاموس المحيط للفيروزآبادي.
١٢ م: تزايد.
١٣ م: و.
١٤ م (غ): أو بقي بها.
١٥ م: التدوير.
١٦ م (غ): يقربها.

Fakat onlar [yani filozoflar] feleklerin daha fazla olmasını gerektiren farklılıklar da buldular. Bu feleklerin niteliklerinde, niceliklerinde, konum ve hareketlerinde şaşa kaldılar. Bu [farklılıklar] şöyledir: Episikl feleğinin merkezinin taşıyıcı feleğin hareketiyle hareket etmesi -taşıyıcının merkezine nispetle- hareketinin tekdüze olmasını, uzanımlarının eşit olmasını ve apoje ile perijeden geçen çapın paralelinde olmasını gerektirir [ama böyle bir şey söz konusu değildir]. [Aksine] Ay'da âlemin merkezi etrafında hareketin tekdüzeliği vardır. Yine Ay'da perije tarafından bir noktayla çapın paralel olması söz konusudur ki bu noktanın âlemin merkezinden uzanımı iki merkez arasındaki uzanım gibidir. [Yine] mütehayyirlerde hareketin tekdüzeliği Merkür'de müdir feleğinin diğerlerinde taşıyıcı feleğinin merkeziyle âlemin merkezi arasının yarısı üzerindeki nokta etrafındadır. Aynı şekilde eğimli feleğin mümessil felekten meyli bir yarımda kuzey yönlü diğer yarımda güney yönlüdür. Dolayısıyla episikl feleğinin merkezinin de bu şekilde olması gerekir. Fakat onlar ebedî olarak Venüs'ün episiklini kuzey yönlü Merkür'ünkini güney yönlü buldular.

Dördüncü Mebhas: [Tevehhüm Edilen Daireler]

Yerin her yerinden felek üzerinde daireler vehmettiler ki bu [gözlemciye] görüneni ve görünmeyeni ayırır. Bunu "ufuk dairesi" şeklinde isimlendirdiler. Bu dairenin iki kutbu ise "başucu" ve "ayakucu"dur. Eğer ufuk dairesinin kutupları âlemin kutupları üzerindeyse ufuk dairesi ekvatorla örtüşür. Değilse onu kesiyordur. Bu kesme ya dik açılar üzerinde olur ki buna "ufuk-ı istivâ" denir. Veya dik açılarla kesmez ki buna da "eğik ufuk" (ufuk-ı mâil) denir. Bir diğer [daire vehmettiler ki o] başucu ve ayakucundan ve âlemin iki kutbundan geçer ki buna "meridyen daireleri" demişlerdir. Kutubları ise doğu ve batı noktalarıdır. [Yine] ekvatoru, ufuk-u istivâ ve meridyen dairelerinin yüzeyinde yer üzerinde daireler vehmetmişlerdir. Yer birincisiyle -ki "ekvator çizgisi" denir- kuzey ve güney olmak üzere ikiye bölünmüştür. İkincisiyle görünen ve görünmeyen kısmına bölünmüştür. Açık olan kuzeydeki iki çeyrek daireden biridir ki bu kısım "ma'mûre" olarak isimlendirilir. Üçüncüsüyle ise doğu ve batı kısımlarına ayrılır.

هذا، ولكنهم وجدوا اختلافاتٍ أُخَر تقتضي زيادة أفلاك تحيَّروا في كمياتها وكيفياتها[١] وأوضاعها وحركاتها وذلك أنّ كون مركز التدوير متحركاً بحركة الحامل[٢] يقتضي أن يكون تَشابُه حركتِه وتَساوي أبعادِه ومحاذاةُ القطر المارِّ بالذروة والحضيضِ كلُّها بالإضافة إلى مركز الحامل، وقد وجد في القمر تَشابُه الحركةِ ٥ حولَ مركز العالم ومحاذاةُ القطر لنقطةٍ[٣] من جانب الحضيض[٤] / [٩٢ب] بُعْدُها من[٥] مركز العالم كبعد ما بين المركزين، وفي المتحيّرة تَشابُه الحركة حول نقطةٍ على منتصف ما بين مركز العالم ومركزِ المديرِ في عطارد والحاملِ في البواقي. وأيضًا ميلُ المائل عن الممثِّل شماليٌّ في نصف جنوبيٌّ في آخر، فلزم أن يكون مركز التدوير كذلك، لكنهم وجدوه[٦] أبدًا للزهرة شماليًّا ولعطارد جنوبيًّا.

١٠ **المبحث الرابع**

توهّموا لكل موضع من الأرض دائرةً على الفلك فاصلةً بين الظاهر منه[٧] والخفيّ، سمَّوها دائرةَ الأفق وقطباها سَمْتَ الرأس والقَدمِ، فإن كانا قطبي العالم انطبق الأفق على المعدّل، وإلا كان مقاطعًا له[٨] إما على زوايا قوائم ويسمى أفق الاستواء أو غير قوائم ويسمى الأفق المائل. وأخرى[٩] مارةً بسَمْتَي[١٠] ١٥ الرأس والقدم وقطبي العالم سموها دائرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب. وتوهموا في سطح كل من معدّلِ النهار وأفقِ الاستواء ونصفِ النهار دائرةً على الأرض، فانقسمت[١١] بالأولى[١٢] –وتُسمَّى[١٣] خطَّ الاستواء– إلى جنوبيّ وشماليّ، وبالثانية إلى ظاهرٍ وخفيّ –والمكشوفُ أحد الرُبْعين الشماليّين ويسمى المعمورةَ–، وبالثالثة / [٩٣أ] إلى شرقيّ وغربيّ.

١ م (غ): كيفياتها وكمياتها.
٢ ج: المائل.
٣ س – لنقطة؛ ل م: بالنقطة.
٤ وفي هامش ج: أي حضيض الحامل.
٥ م – من.
٦ أي مركز التدوير، (ج).
٧ أي من الفلك.
٨ أي كان الأفق مقاطعا للمعدل، (ج).
٩ أي توهمو دائرة أخرى على الفلك.
١٠ م: تسمى.
١١ أي الأرض، (ج).
١٢ أي بالدائرة الأولى، يعني معدل النهار (ج).
١٣ أي الدائرة، (ج).

Meridyen dairesinden başlayarak beldenin başucu ile ekvatorun arasını "beldenin enlemi" olarak isimlendirmişlerdir. Ekvatordan başlayarak beldenin meridyeni ile batıda ma'mûrenin sonundaki meridyenin arasını ise "beldenin boylamı" olarak isimlendirmişlerdir.

5 Ma'mûreyi ekvatora paralel olacak şekilde yedi parçaya bölmüşlerdir. Bu parçalar doğudan başlayıp batıya kadar uzanır. Bunları yedi iklim şeklinde isimlendirmişlerdir.

Ekvator çizgisinde feleğin hareketi su çarkının hareketi (dûlâbî) şeklinde [dikey] olur. Gece ve gündüz hep eşittir. Güneş başuçlarında iki ekinoks 10 da kesişir ki bu yazdır. İki dönencede de uzaklaşır ki bu kıştır. Bu şekilde mevsimler sekiz olur. Doksanıncı enlemde ise dönme değirmen taşının dönmesi (rahavî) şeklinde olur. Feleğin bir yarısı her zaman açıkken diğer yarısı gizlidir. Ayrıca bu enlemde sene bir gündüz ve gecedir. Eğimli ufuklarda ise dönme kılıç kını şeklindedir (hamaîlî). Kuzeyde olan yörünge- 15 lerden görünen yay en büyüğüdür. Eğer enlem kuzey yönlü ise Güneş de kuzey burçlarında ise gündüz uzun olur. Güney burçlarında ise tam tersi olur. Enlemlerin farklılığına göre yay daireleri de birbirinden fazla olur; gece gündüz farkı oluşur.

Hâtime: [Göklerdeki Şaşırtıcı Şeylerin Kâdir-i Muhtâr'a Delâleti]

20 Şüphe yok ki göklerin yaratılması daha büyük ve göklerdeki şaşırtıcı şeylerin Allah'ın sonsuz kudretine ve parlak hikmetine delâleti daha açıktır. Ancak bu anlatılanların bina edildiği şey Kâdir-i Muhtâr'ın reddi ve hadiselerin art arda gelen hareketlere ve konumlara bağlı olmasıdır. [Bunda ise] Yüce Yaratıcı'nın işlevsiz kılınması söz konusudur.

وسمَّوا من دائرةِ نصف النهار ما[1] بين سمت رأس[2] البلد ومعدِّلِ النهار عرضَ البلد، ومن معدل[3] النهار ما بين نصف نهارِ البلدِ ونصف نهارِ آخرِ العمارة في الغرب[4] طولَ[5] البلد.

وقسّموا المعمورة سبع قطاع[6] موازية لمعدّل النهار ممتدة من المشرق إلى ٥ المغرب سمَّوها الأقاليم.[7]

ففي خطّ الاستواء يكون دور الفلك دُولابيًّا والليلُ والنهار متساويان أبداً، وتُسامِتُ الشمسُ رؤوسَهم في الاعتدالين وهو صيف، ويبعد في الانقلابين وهو شتاء، فيكون الفصول ثمانية. وفي عرض تسعين يكون الدور رَحويّاً ونصفُ الفلك[8] ظاهراً أبداً ونصفه[9] خفيّاً والسَنة يوماً وليلةً. وفي الآفاق المائلة يكون ١٠ الدور حمائليّاً والقِسِيُّ[10] الظاهرة من المدارات الشماليّة أعظم إذا كان العرض شماليّاً فيكون النهار أطول إذا كانت[11] الشمس في البروج الشماليّة، وبالعكس في الجنوبيّة، وبحسب تفاوت العُروض[12] يكون تفاضل القِسِيّ[13] وتفاوت الليل والنهار.

خاتمة: لا شك أن خلق السماوات أكبرُ ودلالةَ ما فيها من العجائب على ١٥ القدرة البالغة والحكمةِ الباهرةِ أظهرُ، إلّا أنّ في [14]ابتناء ذلك على نفي[15] القادر المختار / [٩٣ب] وفي استناد الحوادث إلى ما يتعاقب من الحركات والأوضاع تعطيلاً للصانع تعالى وتقدّس.

---

١ ل م (غ): وما.
٢ م: الرأس.
٣ س – معدل.
٤ ج: المغرب.
٥ م: بطول.
٦ س: أقطاع.
٧ م + السبعة.
٨ ج – الفلك، صح هامش.
٩ م: والنصف.
١٠ القِسِيّ بضم القاف وكسره: جمع قوس. **الصحاح** للجوهري «قوس».
١١ ل م: كان.
١٢ جمع عَرْض.
١٣ ج – القسي، صح هامش.
١٤ م (غ) – في.
١٥ س: ما نفى.

Sonra onlar her ne kadar görülen renk farklılıklarının, [örneğin] gökteki maviliğin hayali, Ay'ın siyahlığının aydınlanmama olduğunu, Satürn'ün matlığınının, Jüpiter'in beyazlığınının ve Mars'ın kırmızılığının ışıklardaki farklılıktan kaynaklandığını benimsemiş[1], yıldızlar ve burçların doğalarındaki farklılığının, hareketlerin ve konumların etkilerinden kaynaklandığına kabul etmiş olsalar da, [feleğe ait] parçaların mıntıka, kutub, yıldızların merkezi, episikl vb. şeklinde kısımlara[2] ayrılmasının fâil sebeplerle olduğunu [itiraf etmeye] mecbur kalmışlardır. Çünkü bunlar Mûcib için uygun olmaz. Çünkü onun hepsine nispeti eşittir. Dolayısıyla onların Kâdir-i Muhtâr'ı kabule dönmeleri gerekmiştir. Tuhaftır ki bu hareketlerin bu düzen üzere hep devam etmesinin gerekli olduğuna inanmalarına rağmen bu hareketleri -geleceği üzere- feleksel nefislerden tikel iradelerin art arda gelmesine bağlı irâdî hareketler olarak kabul etmişlerdir.

İkinci Kısım: Basit Unsurlar

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: [Dört Unsur]

Filolozoflar unsursal cisimlerin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan -bunlardan biriyle sınırlı olmaksızın yahut üçünü toplamaksızın- ayrı kalmadığını farkedince unsurların olası eşleşmelerle dört tane olacağı sonucuna vardılar. [Bu eşleşmeler şöyledir:] sıcak-kuru ateş, sıcak-yaş hava, soğuk-yaş su ve soğuk-kuru topraktır. Unsurların [dörtle] sınırlandırılmasının yollarını [ya] bu dört nitelik üzerine ya da bu niteliklerin lâzımları olan mutlak veya göreli hafiflik ve ağırlık ile kolaylıkla veya zorlukla birleşme ve ayrılma gibi şeyler üzerine bina etmişlerdir. Bu husustaki dayanak noktası tümevarımdır.

---

1 Filozoflara göre feleklerde renk, sıcaklık-soğukluk ve yaşlık-kuruluk gibi şeyler söz konusu değildir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 256.

2 Fiolozoflara göre feleklerde parçalarda söz konusu değildir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 257.

ثم إنّهم وإن ذهبوا –فيما يُشاهَد[1] من اختلاف الألوان– إلى أنّ الزرقةَ متخيَّلةٌ في الجوّ وسوادَ القمَر عدمُ إضاءةٍ[2] وكُمودةَ زحل وبياضَ المشتري وحمرةَ المريخ اختلافٌ في الأضواء، و–فيما يقال[3] من اختلاف طبائع الكواكب والبروج[4]– إلى أنه راجعٌ إلى الآثار بحسب الحركات والأوضاع، إلّا أنهم اضطُرُّوا –في اختلاف الأجزاء منطقةً وقطباً ومرتكَزًا للكوكب[5] والتدويرِ[6] ونحو ذلك– إلى جعله عائداً إلى الأسباب الفاعلية، ولا يتأتّى ذلك على القول بالموجِب، لاستواء نسبته إلى الكل، فلزمهم الرجوع إلى القادر المختار. والعجب أنهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام أزلًا وأبدًا يجعلونها إراديةً تابعة لتعاقُبِ إراداتٍ جزئية[7] من نفوسٍ فلكية على ما سيأتي.

القسم الثاني في البسائط العنصرية

وفيه مباحث:

المبحث الأول

لـمَّا وجدوا الأجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير اقتصارٍ على واحد أو اجتماعٍ لثلاثةٍ ذهبوا إلى أن العناصر أربعةٌ[8] حَسَبَ[9] / [٩٤أ] الازدواجات الممكنة: حارّ يابس هو النار، وحار رَطب هو الهواء، وبارد رطب هو الماء، وبارد يابس هو الأرض، وبنَوا طرق الحصر على هذه الكيفيّات الأربعِ أو[10] لوازمِها، مثلَ الخفة والثقل على الإطلاقِ أو الإضافةِ، ومثلَ الإجتماع والافتراق بسهولة أو عسر، والتعويلُ على الاستقراء.

---

١ س: نشاهد.
٢ س: إضائته؛ وفي هامش ج: إضائته، نخ.
٣ س: قال.
٤ ج: والدَرَج.
٥ ج: ومرتكزًا للكواكب؛ وفي هامش ج: «ومركزًا [للكواكب]، نخ»؛ س: ومرتكَزَ الكوكب؛ م: ومركز الكواكب؛ (غ: ومرتكز الكواكب). | والمثبت من (ل).
٦ ج – والتدوير، صح هامش.
٧ م (غ): الإرادات الجزئية.
٨ وتسمى العناصر الأربعة أُسْطُقُسَّات، بمعنى الأصول اللتي يتركب منها المركبات، كما سيأتي.
٩ م: بحسب.
١٠ م: و.

Bu husustaki şüphelerden güçlü olanları ateş küresinin varlığı, ateşin kuru olması ve havanın sıcak olması hakkındaki şüphelerdir. Eserlerle [ateş küresinin varlığına] delil getirme, başka sebeblerin olma ihtimalinden ötürü zayıftır. Aynı şekilde "Ateş sıcak-yaş olsaydı hava olurdu; hava soğuk-yaş olsaydı su olurdu." şeklinde delil getirmek ise lâzımlarda özellikle de zayıflık ve şiddet bakımından farklı lâzımlarda ortak olmanın mümkün olması nedeniyle diğerinden daha zayıftır.

Sonra bu dört unsuru mevâlîdin [yani madenler, bitkiler ve hayvanların] rükünleri kabul etmişlerdir. Bileşiklik dört unsurla başlar çözülme yine onlarda son bulur. Zira [şunlar] gözlenmektedir: Toprak ve su bir araya geldiğinde havanın genleşmesi ve gökten sıcağın gelmesiyle bitkiler oluşur. Bitkilerde hayvanların oluşumu için madde olurlar. Ayrıca bir bileşik, bir kabak [şeklindeki kap] ve imbik [düzeneği] içine konduğunda o bileşikten hava cinsinden olan parça yükselir. Su cinsinden olan parça ise damlar. Geriye toprak cinsinden olan parça kalır. Ateş cinsinden parçanın olması ise kaçınılmazdır ki bu şekilde ateş, gerektici sebeblerle meydana gelmiş bileşimi muhafaza eden sûretin oluşmasına yardım etsin. Bunun [yani bileşikte ateş cinsinden olan parçanın bulunması hakkında söylenenin] zayıflığı ortadadır.

İkinci Mebhas: [Unsurların Birbirine Dönüşmesi]

Bu dört unsurdan herbiri [kendi] sûretini çıkarmak diğer sûreti giymekle yakınındakine dönüşebilir. İşte bu duruma oluş ve bozuluş ismi verilir. Ateşle hava arasındaki bu dönüşüm açıktır. Havayla su arasındaki dönüşüm ise suyun kaynamasında ve buz üzerine ters çevrilmiş kapta damlaların oluşmasında olduğu gibidir. Suyla toprak arasındaki dönüşüm ise hıyelle [yani hıyel erbabı tarafından] taşların sıvıya dönüştürülmesinde ve bazı pınarların sularının taşlaşmasında[1] olduğu gibidir. Bu [dönüşümler] altı türdür. Birbirine komşu olmayanlar arasında bu dönüşümün olmasına itibâr edildiği zaman bir vasıtayla dört; iki vasıtayla da iki tür daha oluşturulmuş olur [bu şekilde toplam on iki tür olur].

1 Merâğa yakınında Sihkûh pınarı adında bir pınar olduğu bu pınarın suyunun mermere dönüştüğü belirtilmektedir. Bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *age.*, c. 2, s. 993

ولم يَقْوَ[١] الاشتباه إلّا في وجود[٢] كرة النار ثم في يبوستها وفي حرارة الهواء. والاستدلالُ بالآثار ضعيفٌ، لإمكان أسبابٍ أخر؛ وبأنّ[٣] النار لو كانت حارةً رطبةً لكانت هواءً أو[٤] الهواءَ بارداً رطباً لكان ماءً أضعفُ، لإمكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفةِ بالشدة والضعف.

٥ ثم جعلوا هذه الأربعة أركانَ المواليد، منها التركيب وإليها التحليل، لِما يُشاهَد من أنه إذا اجتمع الأرض والماء مع تخلُّل الهواء وإفاضةِ حرارةٍ من السماء تكوَّن النباتُ وصار مادّةً لتكوُّنِ الحيوانِ؛ وأنه[٥] إذا وُضع مركّب في القَرْع والإنبيقِ تصاعدَ منه جزء هوائيٌّ وتقاطرَ مائيٌّ وبقيَ أرضيٌّ، ولا بد من الناريّ ليُعين[٦] على حدوث[٧] الصورة الحافظة للتركيب الحاصلِ بالأسباب المقتضية،

١٠ وضعفُه ظاهر.

المبحث الثاني

كل من الأربعة ينقلب إلى المجاور / [٩٤ب] بخلع صورة ولبس أخرى، ويسمى الكونَ والفسادَ. ففيما بين النار والهواء ظاهر؛ وفيما بين الهواء والماء كما في غلَيان الماء، وحصولِ القَطرات على الإناء المكبوب على الجمد؛ وفيما

١٥ بين الماء[٨] والأرض كما في تسييل الأحجار بالحِيَل، وانعقادِ مياه بعض العيون أحجاراً؛ فهذه ستة أنواع. وإذا اعتبر فيما بين غير[٩] المتجاورين حصلت أربعة بواسطةٍ واثنان[١٠] بواسطتين.

---

١ س: وثمّ نفوا.
٢ ج – وجود، صح هامش.
٣ أي والاستدلال بأن، وخبر «أن» قوله «أضعف»، (ج).
٤ ل م: و.
٥ ل: «لتكون الحيوانات أنه» بدلا من « لتكوُّن الحيوانِ وأنه».
٦ ل: لمعين؟؛ م: لنعين.
٧ ل – حدوث، صح هامش.
٨ ج – الماء، صح هامش.
٩ ج – غير، صح هامش.
١٠ ج – واثنان، صح هامش.

Üçüncü Mebhas: [Unsurların Özellikleri]

Ateş tek bir tabaka olup dönüştürme kuvveti çok şiddetlidir ve "ateşi feleğin hareketiyle ısınmış ve feleğin hareketiyle hareket eden hava" olarak kabul edenler hariç yüzeyiyle dairesel kabul edilmiştir. Zira ateş topları (şihâb) ve kuyruklu yıldızların feleğin hareketi üzere hareket ettikleri görülür. Fakat havanın ateşle durumu bu şekilde değildir. [Yani hava feleğin hareketiyle hareket etmez]. Zira hava yaşlığıyla kolay ayrılır ve parçaları bulunduklar konumlarda devam etmez.

Bazen şöyle de delil getirilir: Ateşin parçalarından herbiri için doğal mekânı gibi felekten bir parça söz konusudur.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Hem ateşin parçalarının benzer olması hem de feleğin parçalarının benzer olması [feleğin hangi parçasının ateşin hangi parçasının doğal mekânı olacağı noktasında belirsizlik oluşturması] nedeniyle bu, makûl değildir.

Havanın içbükeyi değil; dış bükeyi daireseldir. Ayrıca havanın dört tabakası vardır. [Birincisi] "duman" tabakasıdır. Bu tabakanın altında "sırf hava" tabakası vardır. Sonra buharlara yakın olması nedeniyle şiddetli soğuk "zemherir" tabakası en son da ışıkların yansımasıyla "ısınmış hava" tabakası vardır. Su tek tabakadır. Toprak ise üç tabakadır ki bunlar, ışıkla açılmış [yani su buharlaşmış kara ortaya çıkmış] tabaka, toprakla suyun karışık olduğu çamur tabakası ve sırf toprak tabakasıdır.

Toprak unsuru suyla beraber tek bir küre mesabesindedir. Toprak (yer) hakiki anlamda dairesel değildir. Çünkü toprakta engebeler vardır. Fakat bunlar bir zorlama iledir. Toprağın tabiatındaki kuruluktan ötürü de tekrar [hakiki] küre şekline dönmemiştir. "Bu engebeler toprağın küre şeklinde olmasına zarar vermez." şeklindeki görüş ise duyu itibariyledir. Yoksa küre şeklinde olma şiddet ve zayıflığı kabul eden bir şey değildir.

Filozofların kaideleri suyun bütün toprağı kuşatmasını gerektirmektedir. Ama toprağın bir kısmının su altında olmaması hususunda onların itimada şayan tek açıklamaları "Allah'ın yardımıyla" demek olmuştur. Eğer Allah'ın yardımıyla zahirini kastediyorlarsa zaten hidayete ulaşmışlardır. Fakat onlar Allah'ın yardımını [zahiri anlamda değil] "en mükemmel şekilde düzeni bilme" olarak açıklamaktadırlar.

المبحث الثالث

النار طبقة واحدة شديدة القوّة على الإحالة، صحيحةُ الاستدارة بسطحها[١] – إلا عند من يجعلها هواءً تسخن[٢] بحركة الفلك–، متحركةٌ بالتبعية لِما يشاهد من حركات الشُهُب، وذواتِ الأذنابِ[٣] على نهج حركة الفلك، ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته ولعدم بقاء أجزائه على أوضاعها. ٥

وقد يُحتج بأن لكل جزء منها جزءاً من الفلك بمنزلة المكان الطبيعيّ.

ويُعترض بأن ذلك، مع تشابه أجزائها وكذا أجزاءِ الفلك، غيرُ معقول.

والهواء صحيح الاستدارة محدَّبُه لا مقعَّرُه، له أربع طبقات: الدخانية، وتحتها الصرفة، ثم الزَمْهريرية الشديدة البرودةِ بمجاورة[٤] الأبخِرة، ثم المتسخّنة بانعكاس الأشِعَّة. ١٠

والماءُ طبقة واحدة. والأرض ثلاث[٥] طبقات: المنكشفة للأشعة، / [٩٥أ] ثم الطينية، ثم الصرفة.

وهي مع الماء بمنزلة كُرة واحدة. وليست الأرض على حقيقة الاستدارة لما فيها من التَضاريس، إلا أن ذلك بالقاسر، ولم تَعُد[٦] إلى الكرية لما في طبعها من اليبوسة. وما يقال: "إن ذلك لا يقدح في كريتها" معناه في كريتها[٧] بحسب الحسّ، وإلا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف. ١٥

والذي تقتضيه قواعدهم إحاطةُ الماء بجميع الأرض، ولم يذكروا لانكشاف البعض سببًا[٨] يُعوَّل عليه سوى العناية الإلهية، فإن أرادوا ظاهرَها فقد اهتدوا، لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل.

---

١ ج س: بسطحيها.
٢ م: يتسخن.
٣ أي الكواكب الذوات الأذناب.
٤ ج: لمجاورة.
٥ س: ثلاثة.
٦ ج س:يعد.
٧ ج – معناه في كريتها، صح هامش.
٨ ل م: شيئا.

Bütün unsurların küre şeklinde olması hususundaki temel dayanak, unsurların basit olmasıdır. Toprağın ortada olması hususundaki dayanak toprağın mutlak ağırlığıdır. Toprağın (yerin)[1] hareketsiz olmasındaki dayanak ise doğrusal meylin varlığından ötürü dairesel meylin yerde olmayışıdır. Suyun küre şeklinde olduğuna denizde seyahat eden kimsenin önce sahildeki dağların yüksek kısımlarını sonra eteklerini görmesi; yerin ortada bulunduğuna ise bölgelere göre yıldızların büyüklük-küçüklüklerinin değişmemesi; yerin yuvarlak olduğuna ise yıldızların doğup batmasının ve kutbun yükselip alçalmasının bölgelere göre değişmeyen bir nispette olması delil olarak getirilmiştir. Sanki [bu deliller] hads gibidir. Yoksa başka bir sebebin olmamasını kabul ettikten sonra bu [deliller duyu bakımından ifade etseler de] hakiki olarak dairesel oluşu ve yerin ortada bulunmasını ifade etmez.

Üçüncü Kısım: Mizaç Sahibi Olmayan Bileşikler

Bunların da türleri vardır.

Birinci Tür: Havada Meydana Gelen Bileşikler

Yer üstünde yükselen buhar bazen seyrelir ve hava olur. Bazen de zemherir tabakasına ulaşır ve yoğunlaşır. [Yoğunlaşmasıyla] bulut şeklini alır ve yağmur damlaları düşürür. Bazen de damlalara dönüşmeden evvel soğuk isabet eder ve kar şeklinde yağar. Yahut damlalar şekillendikten sonra soğuk isabet eder ki bu seferde dolu şeklinde yere düşer. Bu buharın zemherir tabakasına ulaşmadığı da olur. O vakit çok olması durumunda sis oluşur. Eğer azalır ve gecenin soğuğuyla yoğunlaşırsa kırağı veya çiğ şeklinde iner. Bazen de fazlaca olan buhar bir engelden ötürü zemherir tabakasına yükselemese de soğuk nedeniyle yoğunlaşmasından ötürü yağmur yağdıran bulut olur.

Bazen buharla beraber dumanda yükselir ve bulutta hapsolur. Sonra [buhar] bu bulutu, eğer harareti üzere kaldıysa yukarı doğru, soğuk temas ettiyse aşağı doğru şiddetli bir şekilde parçalar. Bulutu parçalama ve çarpmasından bir ses çıkar ki

---

1 Dört unsurdan birisi kabul edilen ve metinde "arz" şeklinde geçen ifadeyi biz tercümede yerine göre bazen toprak bazen de yer olarak tercüme ettik.

والعمدة في كرية الكل بَساطتُها، وفي كون الأرض في الوسط ثقلُها المطلقُ، وفي سكونها أنها في حيّزها مع[1] انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم. وقد يُستدلّ على كرية الماء برؤية السائر في البحر أعاليَ الجبالِ قبل حَضِيضاتها، وعلى توسّط الأرض بعدم تفاوت الكواكب في الصغر والكبر بحسب البقاع، ٥ وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب[2] وغروبها[3] وارتفاعِ القطب وانخفاضِه على نسبةٍ واحدةٍ بحسب البقاع، وكأنه تحدّسٌ،[4] وإلا فبعدَ[5] تسليم انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسطِ.

القسم الثالث في المركبات / [٩٥ب] التي لا مزاج لها

وهي أنواع:[6]

١٠ ### النوع الأول: ما يحدث فوق الأرض

البخارُ المتصاعد قد يلطُف فيصير هواءً، وقد يبلغ الطبقةَ الزمهريرية[7] فيتكاثف ويجتمع[8] سحابًا ويتقاطر مطرًا، وربما يصيبه بَرْدٌ قبل تَشكّله قطراتٍ فينزل ثلجًا أو بعده فبَرَدًا،[9] وقد لا يبلغ فيصير ضَبَاباً إن كثر، وينزل[10] صَقيعًا[11] أو طَلاًّ إن قلّ وتكاثفَ ببرد[12] الليل. وربما ينعقد البخار الكثير سحاباً ماطراً بتكاثفه بالبرد وإن ١٥ لم يتصعد[13] إلى الزمهريرية لمانع.

وقد يتصاعد مع البخار دخانٌ فيحتبس في السحاب[14] فيمزّقه بعُنف إلى فوقُ إن بقي على حرارته، وإلى تحتُ إن أصابه بَرْد، فيحدث من تمزيقه ومُصَاكّتِه[15] إياه صوتٌ

---

١ ج – مع، صح هامش.
٢ ج: الكوكب.
٣ ج س ل: وغروبه.
٤ م: تحدث.
٥ س: فعند.
٦ ثلاثة: (١) ما يحدث فوق الأرض، (٢) ما يحدث على الأرض، (٣) ما يحدث في الأرض.
٧ ج: الزمهرية.
٨ م: فيجتمع.
٩ ل: فبرَد.
١٠ م: ونزل.
١١ س: صعيقا.
١٢ م: برد.
١٣ س: إن لم يتصعد؛ ل م: وإن يتصعد؛ (غ): [من غير] أن يتصعد (كتب «من غير» في الهامش بقيد «صح»).
١٤ ج – في السحاب، صح هامش.
١٥ المصاكّة: مفاعلة من الصك، يعني المصادمة، أو مماسّة جسمين صلبين بشدة. انظر **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين** لأبي رشيد النيسابوري، ص ١٥٦.

bu, gök gürültüsüdür (ra'd). Yine latîf bir ateş meydana gelir ki bu şimşektir (berk). Bir de yoğun bir ateş meydana gelir ki bu da yıldırımdır (sâika). Kalın duman, ateş küresine ulaştığında bazen alev alır. Sanki kayan bir yıldız gibi görünür ki bu ateş topudur (şihâb). Bazen dumanın yanması devam eder saç örgüsü, kuyruk, yılan veya boynuzlu bir hayvan sûretinde olur ve feleğin dönmesiyle döner. Bazen de tutuşmuş hâli yere iner ki işte bu yangındır (harîk).

Bazen yükselen dumanlar soğuktan yoğunlaşır; doğası gereği veya ateş küresine ulaştığında feleğin hareketinin onu geri itmesiyle iner. Bu durumda havada bir dalgalanma olur ki bu rüzgârdır. Bazen farklı yönlerdeki iki rüzgâr karşılaşır ve dönerler. Bu şekilde ise hortumlar (zevbe'a) oluşur. Ağaçları söküp denizdeki gemileri alt üst eden rüzgârlardaki değişik durumlar ve şiddetli korkunçluklara -ki [normalde] dumanın dönüşünün buharınki gibi doğrusal olması gerekir- gelince filozoflar bu hususta itimada şayan bir şey söylememiş ve dönüş esintileriyle de rüzgârları gönderen [Kâdir-i Muhtâr'a da] ulaşamamışlardır.

Bazen Ay'la göz arasına küçük parçalı, nemli, ince, beyaz bir bulut girer. Parçalarının konumlarının denk geldiği yerde gözün ışığı bu bulut parçalarından, Ay'ın cirmine akseder. Her parça artık Ay'ın ışığını yansıtır. Ay'ın üzerinde tam veya eksik beyaz bir daire görülür. Buna "hâle" denir. Bazen bu daire katkat olabilir. Güneş için de aynısı olur ki buna "güneş hâlesi" denir. Eğer bu parçalar Güneş'in bulunduğu yönün karşısında olursa göz ışığının aksetmesinden ötürü bir yay oluşur. Bu yayın üst tarafı tam kırmızı alt tarafı ise erguvan renginde olur. Ortası ise pırasa renginde (kürrâsî) olur. Buna da "gök kuşağı" denir. Ben bunun bir benzerini havanın nemli olduğu bir gecede Ay sebebiyle gördüm. Ancak bu gök kuşağı daha küçüktü; renkleri daha yoğun ve tam daireye yakındı.[1]

1 Teftazânî bu gözlemini 763 yılında Türkistan'da yaptığını belirtmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 263.

هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق أو كثيفةٌ هي الصاعقة. وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول إلى كرة النار فيُرى كأنه كوكب انقضَّ وهو الشِهابُ، وقد يدوم احتراقه فيقع على صورة ذُؤابةٍ[١] أو ذَنَبٍ أو حيّةٍ أو حيوانٍ له قرون فيدور بدوران الفلك، وقد ينزل اشتعاله إلى الأرض وهو الحريق.

٥ وقد تتكاثف الأدخنة المتصاعدة بالبرد فتنزل بطبعها أو بِرَدِّ / [٩٦أ] حركةِ الفلك إياها عند وصولها إلى كُرة النار فيتموّج الهواء وهو الريح، وقد يلتقي ريحانِ من جهتين فيستديران فتحدث الزَوابِع.[٢] وأما ما[٣] في الرياح من اختلاف الأحوال واشتداد الأهوال بحيث يقلع الأشجارَ ويَختطف السُفُنَ من البحار —مع أن رجوع الدخان ينبغي أن يكون على استقامة كالبخار— فلم يتكلموا[٤] فيه بشيء
١٠ يُعوَّل عليه، ولم يتشرَّفوا من مُرسِل الرياح بنفحاتِ الرجوع إليه.

وقد يحول بين البصر والقمر[٥] غيمٌ رطب[٦] رقيق أبيضُ متصغّر الأجزاء متفق أوضاعُها[٧] فينعكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم إلى جرم القمر فيؤدي كلُّ جزءٍ ضوءَ القمر فتُرى دائرةٌ بيضاءُ تامةً أو ناقصةً هي[٨] الهالة، وقد تتضاعف، وقد يحدث مثلُها للشمس وتسمى الطُفاوَةَ، وإذا وقع مثل تلك الأجزاء في خلاف
١٥ جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع[٩] البصر قوسٌ جانبُها الأعلى أحمرُ ناصعٌ[١٠] والأسفلُ أُرجُوانيٌّ والأوسط كُرّاثيّ ويسمّى قوسَ قُزحَ. وقد شاهدتُ مثلَ ذلك للقمر[١١] في ليلة رشِيّة الجوّ، / [٩٦ب] إلا أنه كان أصغرَ كثيفَ الألوان قريبًا من تمام دائرة.[١٢]

---

١ الذؤابة: الشعر المضفور في الرأس. **تاج العروس** للزبيدي، «ذأب».
٢ جمع زَوْبَعَة، وهي الإعصار. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «زبع».
٣ س – ما.
٤ خبر.
٥ م: «القمر والبصر» بدلا من «البصر والقمر».
٦ ل – رطب.
٧ م: تتفق أجزاء أوضاعها.
٨ م: وتسمى.
٩ ج – شعاع، صح هامش.
١٠ أي خالص، صافٍ. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «نصع».
١١ س – للقمر.
١٢ ل: الدائرة. | قال في الشرح أنه شاهده بتركستان في سنة ثلاث وستين وسبعمائة. (٢٦٣/١).

İkinci Tür: Yeryüzünde Meydana Gelen Bileşikler

Yer üzerinde meydana gelen [taşlar, dağlar gibi bileşikler] hakkındadır. [Bunların oluşumu şöyledir:] Bazen büyük bir sıcaklık çok ve yapışkan olan bir çamurla karşılaşır ve bu çamuru taş şeklinde sertleştirir. Rüzgârlar ve sular yumuşak parçalarını kazır, sert kısmı yüksek bir şekilde kalır ki bu yüksek parçalar "dağlar"dır. Bazen de dağlar, harap olmuş ma'mûrelerin üst üste birikmesiyle yahut başka bir nedenle oluşur. Sonra dağlar sert olduklarından kendilerinde buharlar bulunur. Işığın yansıması nedeniyle az ısındıkları için de üstünde çiğler ve karlar kalır. [Bunun sonucunda dağlarda] madenler, bulutlar ve pınarlar oluşur.

Üçüncü Tür: Yerde Meydana Gelen Bileşikler

Yerin içinde gerçekleşen şeylerdir. Yerin içinde bazen buharlar veya dumanlar vb. şeyler hapsolur. Yerin yüzü ise yoğun olduğundan bu şeyler [yerin altında] hareket eder ve yeri de hareket ettirir. Bazen de yeri yarabilir. İşte bu durumda depremler meydana gelir. Depremlerle beraber yakıcı ateşler ve korkuç sesler de olabilir.

Bazen [yerin altındaki] buhar suya dönüşür. Besleyecek desteği varsa akan pınarlar şeklinde yeri yarar. Yoksa durgun pınardır. Bazen de [yer altındaki su] kendisi üzerindeki toprağın ağırlığından sıyrılmaya ihtiyaç duyar. Bununla da kuyular ve akan kanallar ortaya çıkar. Karların ve yağmurların bu duruma etkisi açıktır.

Sonra filozoflar ulvî ve süflî etkiler hakkında söyledikleri şeylerin hads ve tecrübeye dayanan zannî bilgiler olduğunu ve [bu zannî bilgilerin] karîneler yardımıyla bazı zihinler için yakînî bilgiye dönüşebileceğini itiraf etmişlerdir. Ayrıca filozoflar bu hususların başka sebeplerle oluşmasının imkânsız olmadığını da itiraf etmişlerdir. Filozofların zikrettikleri bazı sebepler ise ruhânî güçlerin tesirine ihtiyaç duyan eksik sebeplerdir. Türk diyarında görülen bitki ve ağaçların, rüzgâr ve yağmurların [oluşmasını etkilemeleri] hususundaki özellikleri[1] tesir sahibinin sadece Allah olduğuna ve O'ndan başka yaratıcı olmadığına şehâdet eder.

1 Teftâzâni Türk, Rus ve Bulgar beldelerinde bazı bitkiler ve taşlarla bulut ve yağmura etki edilebildiğini değişik örneklerle açıklamaktadır. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 264.

النوع الثاني: ما يحدث على الأرض

قد يصادف الحرُّ العظيمُ طينًا[1] كثيرًا لَزِجًا[2] فيُعَقّده[3] حجراً وتَحفِر الرياحُ والمياهُ أجزائَه[4] الرِخْوةَ[5] فتبقى الصُلبة مرتفعة هي الجبال، وقد يتكوّن[6] من تراكُمِ عماراتٍ تخرَّبَت ومِن غيرِ ذلك. ثم لصلابتها[7] تبقى فيها الأَبْخِرة، ولقلّة تسخُّنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوجُ والأنداءُ،[8] فيتكوّن[9] المعادنُ والسُحُب والعيون.

النوع الثالث: ما يحدث في الأرض

قد يحتقن[10] فيها بُخار أو دخان أو نحو ذلك، ووجه الأرض متكاثف،[11] فيتحرك[12] ويُحرّك الأرضَ وربما يشقُّها، فتَحدُث الزلازلُ، وقد يكون معها نار محرقة وأصواتٌ هائلة.

وربما ينقلب البخار ماءً فتنشق الأرضُ عيونًا جاريةً إن كان لها مدد وإلا فراكدة، وربما يَفتقر[13] إلى أن يُكشف[14] عنه ثقلُ التراب فيُظهِر آبارًا أو قَنَوَاتٍ[15] جاريةً، وللثلوج والأمطار أثر ظاهر في ذلك.

ثم إنهم يعترفون[16] بأنّ ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية[17] ظنونٌ مبنية على حَدْس وتجربة وربما[18] يصير يقينًا بالنسبة إلى بعض الأذهان بمعونة[19] القرائن، وأنّه لا يمتنع / [٩٧أ] تكوّنها بأسباب أخَر، وأنّ بعض ما ذكروا[20] من الأسباب ناقص يفتقر إلى تأثيرٍ من القوى الروحانية. وفيما يُشاهَد في بلاد الترك من خواص النباتات والأحجار في أمر الرياح والأمطار ما يَشهد بأن لا مؤثّر إلا الله ولا خالق سواه.

---

١ م: طبعا؛ (غ: طينًا؟ [غير واضح])
٢ ل م (غ): كثير الرخاء» بدلا من « كثيرا لزجا».
٣ م (غ): فينعقد.
٤ س: الأجزاء.
٥ مؤنث الرِخو، صفة، أي: الهَشّ، ضد الصلب. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «رخو».
٦ أي الجبل، (ج).
٧ أي الجبال.
٨ جمع ندى.
٩ م: فتكون.
١٠ م (غ): يحتبس. | وهما بمعنىً.
١١ أي عديم المسام أو ضيقها فلا يجد ما تحته سبيلا للخروج، راجع الشرح، ١/٢٦٣.
١٢ أي ما تحت الأرض.
١٣ أي البخار، (ج).
١٤ م: ينكشف.
١٥ الآبار: جمع بئر؛ والقنوات: جمع قناة، مجرى للماء.
١٦ ج ل: معترفون؛ وفي هامش ج : مصرحون، نخ؛ س: مصرِّحون.
١٧ أي الآثار التي فوق الأرض والتي تحتها.
١٨ ج س: ربما.
١٩ ل م: بمعونة.
٢٠ س : ذكر.

Dördüncü Kısım: Mizaç Sahibi Bileşikler

Bu kısımda bir mukaddime ve birkaç mebhas vardır.

Mukaddime: Mizaç

Bu mukaddime mizaç hakkındadır. Çok küçük parçaları olan unsurlar bir araya gelip güçleri etkileşime girdiğinde dört nitelikten herbirinin keskinlikleri kırılır ve hepsine benzeyen orta bir nitelik meydana gelir. İşte bu nitelik mizaçtır. Bu tarifte parçaların küçük olmasına itibâr edilmiştir. Zira her ne kadar cismin etkisi temas olmaksızın mümkün olsa da bileşimde (imtizaç) bu etki ancak temasla olabilir. Temas ise parçaların çokluğuna bağlı olan yüzeylerin çokluğuyla çoğalır. Tarifteki unsurlarla kastedilen ise [bazı unsurlar değil] dört unsurun tamamıdır. Zira cumhura göre [bütün unsurlar olmayınca] bir kısım unsurlarla mizaç oluşmaz. Ateşin oluşması için oluş ve bozuluş kaçınılmazdır. Güçler ile kastedilen ise tabiplere göre nitelikler, filozoflara göre ise türsel sûretlerdir. Zira filozoflar türsel sûretlerin olduğunu kabul etmiş ve niteliklerin de türsel sûretlerin etkisinde fâil değil, vasıta olduğunu benimsemişlerdir. Çünkü iki niteliğin etkileşimi eğer birlikte ise bu durumda bir şey, diğer bir şeyin kendisine baskın olduğu durumda o şeye baskın olmuş olur. Eğer art arda ise bu durumda da kendisine baskın olunan, baskın olana baskın veya tam tersi olacaktır [ki tüm bunlar imkânsızdır].

Bu eleştirinin [yani bir şeyin diğer şeye kendisine baskın olduğu durumda veya baskın olduktan sonra baskın olunan olması eleştirisinin] benzeri niteliğin vasıta olması hakkında da söz konusudur.

Buna şöyle cevap verilir: [Türsel sûretlerin fâil olması mecâzendir. Aslında] kastedilen türsel sûretlerin ve niteliklerin hazırlayıcılar olmasıdır. Tesir eden ise bu hazırlamanın gerektirmesi bakımından Mûcib olsun veya âdeti üzere cereyan etmesi bakımından Fâil-i Muhtâr olsun ayrık bir şeydir. Yine kırılan niteliğin keskinliğidir. O da zıt niteliğin [keskinliğiyle değil] kendisiyle[türsel sûretle] meydana gelir. Örneğin çok sıcak bir suyla soğuk hatta ılık hatta daha az sıcak bir su birleştirildiğinde böyle olur [yani keskinliği kırılmış nitelik zıttı niteliğin keskinliğini kırar. Bu ise baskın olmakla baskın olunmanın bir şey de birleşmesi değildir].

القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج

وفيه مقدمة ومباحث.

أما المقدمة ففي المزاج

إذا اجتمعت العناصر المتصغّرة الأجزاءِ جدًّا فتفاعلت بقواها فانكسرت سَوْرَةُ[١] كلٍّ من الكيفيات الأربع حدثت كيفيةٌ متوسطةٌ متشابهةٌ في الكلّ هي المزاج. واعتُبر تصغُّر الأجزاء لأن تأثير الجسم وإن أمكن بدون المُماسّة إلّا أنه في الامتزاج بالمماسَّة وهي تتكثّر بتكثّرِ السطوح التابعِ لتكثّر الأجزاء. والمراد بالعناصر أربعتُها، إذ لا مزاج عن البعض عند الجمهور، فلا بد من الكون والفساد[٢] ليحصل[٣] النار. وبالقوى[٤] الكيفياتُ عند الأطباء[٥] والصُوَرُ النوعية عند الفلاسفة، حيث أثبتوها وجعلوا الكيفيات واسطةً في فعلها لا فاعلةً، لأن تفاعل الكيفيتين إن كان معًا كان الشيء مغلوبًا عن شيءٍ غالبًا عليه، وإن كان على التعاقب كان المغلوب عن الشيء غالباً عليه، وبالعكس.[٦]

وأورِدَ مثله على توسط الكيفية. / [٩٧ب]

فإن[٧] أجيب [١] بأنّ المراد أنّ[٨] هذه مُعِدَّاتٌ والمؤثِّرَ أمرٌ مفارق موجِبًا كان –ليكون الإعدادُ[٩] للزومِ– أو مختارًا –ليكون لمجرى العادة– [٢] أو بأنّ المنكسر سَورةُ الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادّةِ كما في امتزاج الماء الشديدِ الحرارةِ بماءٍ باردٍ بل[١٠] فاترٍ بل أقلَّ حرارةً.

---

١ السورة: الشدة والحدّة. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «سوة».

٢ وفي هامش س: بأن يصير الماء هواء. | قال في الشرح: «الكون والفساد تبدّلٌ في الصورة النوعية للعناصر بأن تبطل صورة وتحدث أخرى مع بقاء المادة؛ والإستحالة تبدّلٌ في الكيفيات بأن تزول كيفية وتحدث أخرى مع بقاء الصورة.» (الشرح، ٢٦٧/١).

٣ ج : لتحصيل.

٤ أي والمراد بالقوى.

٥ إذ لا ثبتَ للصور عند الأطباء. راجع الشرح، ٢٦٥/١.

٦ ج – كان المغلوب عن الشيء غالباً عليه وبالعكس، صح هامش.

٧ س: وإن.

٨ ل – أن.

٩ م (غ): الاعتداد.

١٠ ج – بل، صح هامش.

Bu cevaba diğer tarafta da [yani sûretlere itibar etmeksizin sadece niteliklerin etkileşiminde de] benzerinin olmasıyla cevap verilir. Hem kesindir ki [niteliklerin etkileşimi durumunda] soğuk suyla sıcak su arasında olduğu gibi orta bir nitelik meydana gelir. Ki burada soğukluğun keskinliğini kırmayı gerektirecek [su olmak sûreti şeklinde] türsel sûret de yoktur [zira ikisi de sudur].

Eğer "Burada etki ve edilgi yoktur aksine burada [feyiz veren ilke gibi] ayrık bir sebeple iki niteliğin kaybolması orta bir niteliğin ortaya çıkması vardır." ifadelerine tutunursa benzerinin mizaçta da söz konusu olacağıyla ilzâm edilir. Eğer bu kırılmanın suda sıcaklığı meydana getiren ateşin sûreti olduğunu kabul ederse bu durumda ortaya çıkar ki etki edenin imtizâç etmiş basit sûretler olması gerekmez.

Bu durumda onların usullerine en uygun olan [sıcaklıkları farklı iki sudaki kırılmayı meydana getirenin] ilişen sıcaklık vasıtasıyla "su olmak" sûreti olmasıdır. Zira unsurlardan her birinin sûreti kendi maddesine bizzat etki eder. Başkasına etkisi ise, ister [sudaki soğukluk gibi] zâtî olsun ister [sudaki sıcaklık gibi] arazî olsun yahut [sıcaklık-soğukluk gibi] etki veya [yaşlık-kuruluk gibi] edilgi şeklinde olsun nitelik vasıtasıyladır. Her unsurun maddesi de aynı şekilde sûretinden etkilenir. Bunun içindir ki bu görüşü [yani fâilin sûret olduğunu] benimseyenlerin, niteliklerin kendilerinin etkileşimini [yani etkileşimde niteliklerin fâil olmasını] benimseyenler gibi, [etkileşimin yaşlık-kuruluk gibi iki edilgi veya sıcaklık-soğukluk gibi iki etki niteliği arasında olması durumunda] "edilginin etkisi-etkinin edilgisi"ni kabul etmeleri gerekmez.

Denirse ki: Biz kesin olarak biliyoruz ki imtizâç esnasında kırılan, örneğin ateşin sıcaklığı suyun soğukluğudur.

Deriz ki: Bu niteliklerin yok olup orta bir niteliğin meydana gelmesi manasında evet. Ancak etkilenen ve bir nitelikten diğerine değişen ise başkası değil maddedir. Maddenin [sıcaklık-soğukluk gibi] etki niteliğinde edilgisi imkânsız olmadığı gibi sûretin [yaşlık-kuruluk gibi] edilgi niteliğiyle etkisi de imkânsız değildir. Zira kesindir ki -örneğin- suyun sûreti ateşin kuruluğunu, soğukluğuyla değil yaşlığıyla kırar.

أجيب بمثله في الجانب[١] الآخر، مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة، حيث لا صورة تقتضي انكسارَ سَورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد.

فإن[٢] التُزِم أن ذلك ليس بالفعل والانفعالِ بل بزوال الكيفيتين وحدوثُ المتوسطة بسبب[٣] مفارق التُزِم[٤] مثله في المزاج. وإن جُعل الكاسرُ الصورةَ[٥] ٥ الناريةَ التي أحدَثت الحرارةَ في الماء ظهر أن ليس يلزم كون الفاعل صُوَرَ البسائط الممتزَجة.

والأشبهُ بأصولهم أنه الصورة[٦] المائية بتوسط الحرارة العارضة، فإنّ صورةَ كلٍّ من العناصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية، ذاتيةً كانت[٧] أو عرضية[٨] فعليةً[٩] أو انفعالية،[١٠] ومادّتَه تنفعل كذلك. ولهذا لا يلزمهم ما يلزم ١٠ القائلين[١١] بتفاعل الكيفيات / [٩٨أ] أنفسِها من[١٢] انفعالِ الفعلية وفعلِ الانفعالية.[١٣]

فإن قيل: نحن نعلم قطعًا أن المنكسر عند الامتزاج هو حرارةُ النار وبرودة الماء مثلاً.[١٤]

قلنا: نعم، بمعنى[١٥] أنها تنعدم وتحدث المتوسطة، وأما الذي يتأثر ويتغير من كيفية إلى كيفية فهو المادة لا غير، وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا ١٥ يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية، للقطع بأن صورة الماء مثلاً إنما تكسر يبوسةَ النار برطوبته لا ببرودته.

---

١ م: جانب.
٢ ل م: وإن.
٣ س: سببٌ.
٤ ل م: ألزم.
٥ م: السورة.
٦ م: صورة.
٧ أي الكيفية، كبرودة الماء.
٨ كحرارة الماء.
٩ كالحرارة والبرودة.
١٠ كالرطوبة واليبوسة.
١١ ج – القائلين، صح هامش.
١٢ بيان لقوله «ما يلزم».
١٣ الأول فيما إذا كان الكسر والانكسار بين الكيفيتين الفعليتين، أعني الحرارة والبرودة؛ والثاني فيما إذا كان بين الانفعاليتين، أعني الرطوبة واليبوسة. راجع الشرح، ٢٦٦/١.
١٤ س – مثلا.
١٥ ل – بمعنى، صح هامش.

[İmtizâç durumunda] niteliğin benzeşmesi ile kastedilen -parçaların sayı bakımından farklı olması müstesna- basit olsun bileşik olsun bütün parçalardaki niteliğin birbirinin misli olmasıdır. Eğer benzeşme unsursal niteliklerin kendisi olup aşırı birleşme ve ayrıştırılamamadan ötürü duyu bakımından olsaydı, orada etki ve edilgi bulunmaz ve tek bir nitelik gerçekleşmemiş olurdu. Zira bu nitelikle bileşik, sûretin ve nefsin kendisine feyiz yoluyla gelmesine hazırlanmış olur. Ayrıca [mizaç için] unsurların bütün niteliklerinde dönüşmesi gereklidir.

Sonra mizaçta fâili, mizaçsal niteliğin hazırlamasıyla bileşiklere ilişen sûretler kabul etmez, imbik ve kabak [düzeneği] örneğinde görüldüğü üzere basitlerin sûretleri kabul edersek bu durumda kükürt ve civadan altın olması gibi tarif ikinci ve sonraki mizaçları da kapsar. [Zira hazırlığın tamamlanmasının ardından sûretin gelmesi durumunda mizaç, unsurların sûretleri yahut nitelikleri arasındaki etkileşimden meydana gelmemiş olur].

Mizaç [unsurlardaki tam niteliklerden farklı olarak] dokunulur niteliklerden olan ayrı bir türdür ve [imtizâç etmiş] her parçada hatta basit parçalarda bile söz konusudur. Bu parçalar nitelikleri üzere değil ama [türsel] sûretleri üzere varlıklarını sürdürürler. Türsel sûretleriyle beraber nitelikleri üzere varlıklarını sürdürecekleri de söylenmiştir. [Buna göre] orta bir durumun duyumsanması ise imtizâçtan kaynaklanır. Türsel sûretlerin yok olup orta bir sûretin meydana geleceği de söylenmiştir. Hatta [dış dünyada bazı türler için var olan] türsel sûretlerden bir türsel sûretin meydana geleceği de söylenmiştir.

[Mizacın Kısımları]

Sonra mizaç, eğer miktarları eşit güçlerden ise mutedildir. Bunları bir araya getirmeye zorlayan bu güçlerden birinin baskın çıkması olduğuna dayanarak bunun imkânsız olduğu iddia edilmiştir. Bu [iddia] men‘ edilmiştir. Eğer mizaç, miktarları eşit güçlerden değilse mutedil değildir. Bu da bir nitelikle eşitlik durumundan çıkmakla olur. Ya da birbirine zıt olmayan iki nitelikle eşitlik hâlinden çıkmakladır ki bu durumda mutedil olmayan mizaç sekizle[1] sınırlanır.

1 Bu sekiz mizaç şöyledir. Soğuk mizaç, sıcak mizaç, yaş mizaç, kuru mizaç, soğuk-kuru mizaç, soğuk-yaş mizaç, sıcak-kuru mizaç ve sıcak-yaş mizaç.

والمراد بتَشابُه الكيفية تَماثُلها في كل جزءٍ مركّب أو بسيط بحيث لا تتفاوت إلّا بالعدد،[١] إذ لو كانت[٢] هي الكيفياتِ العنصريةَ بعينها وكان[٣] التشابهُ في الحس لِفَرْطِ الامتزاج وعدمِ التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفيةٌ وُحدانية بها يَستعدّ المركّب لفيضان[٤] صورةٍ أو نفسٍ عليه،[٥] فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعًا.[٦]

ثم التعريف يَتناول المزاجَ الثانيَ فَما فوقه –كما في الذهب من الزِئْبَق والكبريت– إن جعلنا الفاعلَ فيه صورَ البسائط المحفوظة[٧] على[٨] ما تظهر[٩] بالقَرْع والإِنْبِيق، لا الصورَ العارضةَ على المركبات بإعداد الكيفية المِزاجية.

فالمزاج نوعٌ آخر من الكيفيات الملموسة، / [٩٨ب] حاصلةٌ[١٠] في كل جزء حتى البسائطِ وهي على صوَرِها دون كيفياتِها، وقيل: وكيفياتِها، وإنما تُحَسّ بالمتوسطة للامتزاج، وقيل: بل زالت صورها إلى صورة متوسطةٍ بينها، وقيل: بل صورةٍ أخرى من النوعيات.

[أقسام المزاج]

ثم المزاج؛ إن كان من قوىً متساويةِ المقادير[١١] فمعتدل، –وقد يدعى امتناعه بناءً على أن لا قاسر على الاجتماع سوى غلبة إحدى القوى، وهو ممنوع.– وإلا فغير معتدل، وذلك بخروجه عن التساوي بكيفية أو كيفيتين غير متضادّتين، فينحصر[١٢] في ثمانية.

١ «حتى أن الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وكذا الهوائي والأرضي.» (الشرح، ١/٢٦٧).
٢ ل م: كان. | أي الكيفيات.
٣ م: وكانت؛ ل: [illegible].
٤ م: بفيضان.
٥ «بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورةٍ بين العناصر، لا امتزاج، لأن الامتزاج اجتماع العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة. والتركيب أعم من ذلك، وكذا الاختلاط.» (الشرح، ١/٢٦٧).
٦ س – فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا. | لتعريف الاستحالة وفرقه من الكون والفساد انظر التعليق اعلاه.
٧ ل م – المحفوظة.
٨ متعلق بقوله «المحفوظة»، (ج).
٩ أي الصور، (ج).
١٠ ج: حاصل. | أي أن المزاج كيفية ملموسة حاصلة، فالتأنيث بهذا الحسب. راجع الشرح، ١/٢٦٨.
١١ أي قوة وضعفا، لا عددًا. راجع الشرح، ١/٢٦٨-٢٦٩.
١٢ أي غير المعتدل، (ج).

Bazen de ister tür, ister sınıf, isterse de şahıs veya organ olsun mizaç sahibinin içe ve dışa[1] kıyasla kendisine uygun olan nitelik ve niceliklerin tamam olmasına mutedil denir. Şöyle ki, insan için diğer türlere nazaran en uygun bir mizacın söz konusu olması buna örnektir. [İfrât-tefrît şeklindeki] iki uç arasında bu mizacın mertebeleri vardır. Bunlardan birisi hakiki mutedilliğe daha yakındır. Aynı şekilde türkün diğer sınıflara [yani ırklara] ve kendi fertlerine nispeti de bu şekildedir. Yine Zeyd'in diğer şahıslara ve kendi hâllerine nispeti de böyledir. Kalb için de aynı şey söz konusudur.

Her türün mizaç aralığı sınıflarını, sınıfın mizaç aralığı fertlerini ferdin mizaç aralığı da hâllerini kapsar. Organın [mizacına] itibâr edilmesi ise tıbbın bedeni ve organların [bütününü] incelemesindendir. Yoksa organ insan gibi kendi başına bir türdür. Dolayısıyla organ için [türsel, sınıfsal ve ferdî itidal şeklindeki] üç itibâr da olmalıdır. Ferdin mutedilliği azalarının güçlerinin dengeli olmasıyladır ki bu şekilde toplamdan hakiki itidale yakın bir itidal meydana gelir. Açıktır ki burada [yani bedenin tamamındaki mizaçta] parçaların birleşmesi ve yeni bir niteliğin meydana gelmesi söz konusu değildir. Sanki o [yani bedendeki mizaç] vaz' ve görelilikten ibarettir. Yahut bütün azaların niteliklerinin birleşme olmaksızın sadece komşu olmakla birbirinden etkilenmesidir.

Bu itidalin dışında olanlar da hakiki itidale kıyasla aynı şekilde sekiz kısımla sınırlanır.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Burada itidalden [sıcaklık-soğukluk gibi] iki zıtla çıkmak mümkündür. Şöyle ki, bu iki zıt birlikte uygun olan miktardan fazlalaşır veya noksanlaşır. Dolayısıyla itidalden ayrılma bir, iki, üç veya dört nitelikte tek tek ve topluca artma- eksilmelerle seksen şekilde olur.

---

1 Burada içle kastedilen türe nispetle sınıflar; sınıfa nispetle şahıslar; ferde nispetle ferde ilişen hâllerdir. Dışla kastedilen ise türe nispetle diğer türler; sınıfa nispetle türünün diğer sınıfları; ferde nispetle sınıfının diğer fertleri; organa nispetle de o bedendeki diğer organlardır.

وقد يقال المعتدل لما[1] يَتوفّر فيه[2] على الممتزَج القِسطُ[3] الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعًا أو صنفًا أو شخصًا أو عضوًا كلٌ بحسب الخارج أو الداخلِ، بمعنى أن للإنسان مثلًا مزاجًا هو أليق الأمزجة به بالنسبة إلى سائر الأنواع، له[4] مَراتبُ بين طرفين أحدها أقربها[5] إلى الاعتدال الحقيقي. وكذا للتركي بالنسبة إلى سائر الأصناف وإلى أفراده، ولزيد بالنسبة[6] إلى سائر الأشخاص وإلى أحواله، وللقلب كذلك. فعَرْضُ مزاج النوعِ يشتمل على أمزجة أصنافه، والصنفِ على أشخاصه، / [٩٩أ] والشخصِ على أحواله.

واعتبارُ العضو إنما هو من جهة أن الطب ينظر في البدن[7] والأعضاءِ، وإلا فهو نوع برأسه كالإنسان ينبغي أن يكون له الاعتبارات الثلاث،[8] واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى أعضائِه[9] حتى يحصل من المجموع ما يقرب إلى الاعتدال الحقيقيّ. ولا خفاء في أنه ليس هناك[10] امتزاجُ أجزاء وحصولُ كيفيّة واحدة، فكأنه مجرّد وضعٍ وإضافةٍ أو كيفيّاتٌ لجميع الأعضاء من حيث يتأثّر بعضها عن البعض بمجرّد المجاورة من غير امتزاج.

والخارج عن هذا الاعتدال أيضاً ينحصر في ثمانية على قياس الحقيقيّ.

واعترض بأن الخروج بالمتضادتين[11] ممكن ههنا بأن تزيدا أو تنقصا من القدر اللائق فيجوز الخروج بكيفية أو كيفيتين أو ثلاث أو أربع بحسب الزيادة والنقصان جمعاً[12] وإفراداً تصير ثمانين.

---

١ م (غ): كما.
٢ س ل – فيه.
٣ ل: البسيط.
٤ أي لمزاج الإنسان. والظرف صفة للمزاج (س).
٥ م: «أحدهما أقربهما» بدلا من «أحدها أقربها».
٦ ج – بالنسبة، صح هامش.
٧ م: بالبدن.
٨ يعني الاعتدال النوعي والصنفي والشخصي. راجع الشرح، ١/٢٧٠.
٩ «بأن تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تُعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ، [...]بحيث إذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة إلى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوي، وكذا الرطوبة مع اليبوسة.» (الشرح، ١/٢٧٠)
١٠ أي «في مزاج جملة البدن، المعبر عنه بالمزاج الشخصي» (الشرح، ١/٢٧٠).
١١ س م: بالمتضادين. | أي كيفيتين متضادتين.
١٢ ل: جميعا.

Bu itiraza şöyle cevab verilmiştir: Uygun dengenin sağlanmasıyla kastedilen, iki etki niteliği arasında mizaç sahibine uygun bir oranın olmasıdır. İki edilgi niteliğinde de bu şekildedir. Bu oran korunduğu müddetçe miktarlar artsın ya da eksilsin itidal olduğu gibi kalır. Diyelim ki uygun olan [oran] on birim sıcaklık, beş birimde soğukluk olursa, sıcaklık on iki veya sekiz birim soğukluk ise altı veya dört birim olabilir. Eğer soğukluk altı sıcaklık on bir birim olursa bu durumda mizaç olması gerekenden daha soğuktur; daha sıcak değildir. Yahut sıcaklık on üç birim olursa bu durumda normalden daha soğuk değil daha sıcak olur. Evet, bu [yani iki zıt nitelikle ferdî itidalden çıkma] içe [yani ferde ilişen hâllere] nispetle ferdî itidalden uzak değildir. Bu da şöyle olur: Zeyd'in kalbinin mizacı en normal hâlinden daha sıcak veya daha kuru olur. Beyninin mizacı ise en normal hâlinden daha soğuk daha yaş veya tam tersi olur. İşte burada oranın korunmasıyla beraber devam edecek orta bir nitelik söz konusu değildir.

Göksel nedenlerin konumları bakımından hangi bölgelerin itidale en yakın olduğunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Sînâ'ya göre sıcakta ve soğukta hâllerinin benzer olması nedeniyle [bu bölge] ekvator çizgisi bölgesidir. [Güneşin] orada yaşayan insanların daima başucu noktasında veya yakınında olması bunu etkilemez. Zira bu durum çabuk geçtiğinden zararı azdır. Yine kışlarının, enlemi güneşin başucu noktasından [uzaklığı] küllî meylin[1] iki katı olan bir şehrin yazı gibi olması -ki çok sıcaktır- bu duruma zarar vermez. Zira bu [zararın söz konusu olması] gündüzünün gecesinin iki katına yakın olmasıyla mümkündür. Ekvator çizgisi bölgesi ise böyle değildir. Zira orada gece gündüz hep eşittir. Sıcaklık soğukluk farkı olmaz. Yahut ekvator çizgisi bölgesi insanları sıcağa alıştıkları için mizaçları Güneş'in başucu noktasında olmasının oluşturduğu sıcaklıktan etkilenmez. Güneş dönencelerdeyken de havayı serin bulurlar. Dolayısıyla itidalden ayrılmamış olurlar.

Cevap: Ciddi ölçüde değişikliğin ârız olmaması manasındaki benzerlik, tartışma konusu olan hakiki itidale yakınlığı ifade etmez.

---

1 Ekvator ve ekliptik daireleri arasındaki eğime küllî meyl denir.

وأجيب بأن معنى توفُّر القسطِ[1] اللائقِ أن يكون بين الفاعلتين نسبةٌ تليق بالممتزَج، وكذا بين المنفعلتين، فما دامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله[2] سواء زادت المقادير أو انتقصت، كما إذا كان اللائق عشرة أجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة / [٩٩ب] فصارت الحرارة اثني عشر أو ثمانية والبرودة ستة أو أربعة، وإن صارت البرودة ستة والحرارة أحد عشر[3] فهو أبرد مما ينبغي لا أحرُّ، أو ثلاثة عشر فأحرُّ لا أبردُ؛ نعم لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الداخل بأن يصير مزاج قلب زيد أحرَّ وأيبسَ من أعدل أحواله ومزاجُ دماغه أبردَ وأرطبَ أوبالعكس، إذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة.

واختلفوا في أعدل البِقاع[4] بحسب أوضاع العِلويات، فقال ابن سينا: خط الاستواء، لتَشابُه أحوالهم في الحرّ والبرد؛[5] ولا يضرّ كونُهم دائمًا في المسامتة أو بقرب[6] منها، لأنها لسرعة زوالها قليلةُ النكاية؛ ولا كونُ أشتائهم مثلَ صيف البلدة التي عرضها ضِعف الـمَيل الكلّيّ في مسامتة الشمس مع أنه في غاية الحر، لجواز أن يكونَ ذلك لتَزايُد نهارِه على الليل إلى قريبٍ من الضِعف بخلاف خط الاستواء فإنهما يتساويان فيه أبداً[7] فيتعادل الحر والبرد،[8] أو يكونَ أهلُ خط الاستواء،[9] لِما ألفوا بالحر، لم تتأثر أمزجتهم عن حر المسامتة واستبردوا الهواءَ حين الشمسُ في المنقلَب فلم ينحرفوا عن الاعتدال.

والجواب: / [١٠٠أ] أن التشابه بمعنى عدم طريان تغيرٍ يُعتدّ[10] به لا يفيد القربَ من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازَع.

---

١ ل: البسيط.
٢ س: بحال، م: بحالة.
٣ ل – أو ثمانية والبرودة ستة أو أربعة وإن صارت البرودة ستة والحرارة أحد عشر، صح هامش.
٤ أي من حيث مزاج سكانه.
٥ م: «في البرد والحر» بدلا من «في الحر والبرد».
٦ م (غ): القرب.
٧ س – أبدا.
٨ م: «البرد والحر» بدلا من «الحر والبرد».
٩ ل – فإنهما يتساويان فيه أبدًا فيتعال البرد والحر أو يكون أهل خط الاستواء، صح هامش.
١٠ م: معتد.

Eksere göre ise itidale en yakın bölge dördüncü iklimdir. Zira mizaca bağlı yetkinliklerin fazlalığı orada görülür. Mizaç hakiki itidale daha yakın, ilke olan bire daha uygun olduğunda kendisine yetkinliğin akışı da daha uygun olacaktır. Ekvator çizgisi bölgesi ise bunun zıttıdır. Bu durumun her ne kadar yersel sebeplere bağlı olması mümkün olsa da kesin denecek bir hadsle [bilinir] ki bu durum göksel sebeblerledir. Nasıl olmasın ki! O bölgelerin ma'mûr olması ve nüfusunun çoğalması itidale bağlıdır. İklimlerin ortasında olup nüfus artışı çok ve ma'mûrluğu fazla olan yerler, hakiki itidale daha yakın; olgunlaşmama ve yanma hâlinden de daha uzaktır. Sonra yersel sebeplerin denk gelmesiyle bazı yerlerin ekvator çizgisi bölgesinden ve dördüncü iklimden daha mutedil olmasının mümkün olmasında itiraz edilecek bir durum yoktur.

Mebhaslar

Mizaç sahiplerinin kısımları hakkındadır. Bu kısımlar mevâlîd-i selâse olarak isimlendirilir. Bu kısımlar madenler, bitkiler ve canlılardır. Çünkü mizaç sahibi eğer beslenme ve büyümenin ilkesini bulunduruyorsa, bu durumda bu ilke ya duyu ve hareket ilkesiyle birlikte olur ki bu kısım "canlı"dır. Ya da bu ilke duyu ve hareket ilkesi olmadan bulunur ki "bitki"dir. Eğer beslenme ve büyüme ilkesi yoksa "maden"dir. Bitki ve madenlerde duyu ve hareketin olmadığı hususunda kesinlik yoktur. Dahası bazen bitkilerde duyu ve hareketin olduğu iddia edilir ve emârelerle delil de getirilir. Ayrıca yetkinlik bakımından sûretlerin mertebelerinin farklılığı, mizacın itidale yakınlığına göre değiştiğinden sûreti almayı hak etmedeki azlığın yok olma noktasına varmadan evvel zayıflık ve gizlenme noktasında olması [filozofların kaidelerinden] uzak değildir.[1]

1 Burada anlatılmak istenen, bitki ve madenlerde duyu ve hareketin mümkün olmasının filozofların esasları açısından da söz konusu olduğudur. Nitekim onlar sûretleri hak etmeyi mizacın itidal durumuna bağlamışlardır. Bu noktada sûretleri hak etme durumunun farklı mertebeleri olacağına binaen hak etme durumunun tamamen bulunamaz hâle gelmesinden evvel çok az veya gizli olması da filozofların esaslarına uygundur. Nitekim onlar bazı madenleri bitki, bazı bitkileri de canlı ufku sınırında görmüşlerdir. Dolayısıyla filozoflar açısından bazı bitki ve madenlerde -canlı sûretini almayı hak edememiş olsalar da- duyu ve hareketin bulunmasının imkânsız olduğu söylenemez. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 1, s. 273.

وقال الأكثرون: هو الإقليم الرابع، لما يُشاهَد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذي كُلَّما كان إلى الاعتدال الحقيقيّ أقربَ وإلى الواحد الذي هو المبدأ أنسبَ كان بإفاضة الكمال عليه أجدرَ، وخطُّ الاستواء بالضد من ذلك، وهذا وإن أمكن استناده إلى أسباب أرضية،[١] إلا أنه حدسي يكاد يقع الجزم به.[٢] كيف لا ومبنى عمارة الأقاليم وكثرةِ التوالُد[٣] فيها على الاعتدال؟ فما كان منها أوسط[٤] والتوالدُ والعمارةُ فيه أوفرَ كان إلى الاعتدال الحقيقيّ أقربَ وعن الفَجاجة[٥] والاحتراق أبعدَ. ثم لا نزاع في إمكان بقعة أعدلَ منهما باتفاق من الأسباب الأرضية.

وأمّا المباحث:

ففي أقسام الممتزَج، وتسمَّى المواليدَ، وهي المعدنيات والنبات[٦] والحيوان، لأنه إن تحقق فيه[٧] مبدأ التغذية والتنمية فإما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان، أو لا وهو النبات، وإلا فالمعادن، ولا قطع لعدم الحسّ والحركة[٨] فيهما[٩] بل ربما يدعى ذلك[١٠] / [١٠٠ب] في النبات ويُستشهد بالأمارات. ولَمّا كان اختلاف مراتب الصور في الكمال باختلاف الأمزجة في القرب من الاعتدال لم يبعد أن لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض إلى حدّ الانتفاءِ، بل الضَعفِ والخفاءِ.

١ أي دون أوضاع العلويات على ما هو المنازع.
٢ م: «به الجزم» بدلا من «الجزم به».
٣ م: التواليد. | أي التناسل.
٤ أي فالذي كان أوسط من الأقاليم. ف«ما» موصولة، وضمير «كان» تعود أليه، و«منها» بيان له. (ج).
٥ الفجاجة: النَهاءة وقلة النضج. **تاج العروس** للزبيدي «فجج».
٦ ج:النباتات؛ و في الهامش: «النبات، نخ».
٧ س م (غ): فيها.
٨ ل - وهو الحيوان أو لا وهو النبات وإلا فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة، صح هامش.
٩ أي في المعدن والنبات، (ج).
١٠ أي الحس والحركة.

Canlıyla kastedilen [anlam], canlıyı, parçalarını ve kıl, kemik, süt, ipek ve inci gibi canlıdan meydana gelen şeyleri kapsar. Bitkiyle kastedilen [anlam] ise ağaçları, meyveleri, ağaç ve meyvelerden elde edilen şeyleri ve mercanı kapsar. Madenle kastedilen [anlam] ise bunların dışındaki mizaç sahiplerini kapsar. Hatta zincâr [yani bakırın pası] ve sincerf gibi yapay yolla elde edilen şeyler de [yine] maden mefhumuna dâhildir. Böylece cinslerin [üçle] sınırlandırılması tamam olur. Türlerin belli şeylerle sınırlandırılması ise beşer için mümkün değildir.

Birinci Mebhas: [Madenler]

Madenler dövülme veya alevlenmeyle veya bunlar olmaksızın eriyebilenler ile aşırı yaşlığından veya kuruluğundan ötürü erimeyenlerden oluşur.

[Bu kısımlardan] birincisi [yani dövülmeyle eriyen], altın, gümüş, kurşun, kalay, demir -ki demirin eritilmesi [erbabınca bilinen] yöntem (hîle) iledir- bakır ve harsînî gibi yedi maddedir (cesed). Yedi maddenin oluşumu emârelerin şahitliğiyle bileşimlerinin ve sıfatlarının farklılığına bağlı olarak civa ve kükürttendir. Civa ve kükürdün bu madenlerde bulunamaması, bu madenlerin içinde değişmiş olmasından veya hacimlerinin çok küçük olmasından kaynaklanabilir. Bu madenlerin özellikle de altın ve gümüşün yapay yollarla oluşacağını ekseriyet kabul etmiş ve şöyle iddia etmişlerdir: Bu madenlerin türsel sûretlerini var olarak takdir ettiğimizde kendi türsel sûretlerini elde etmeleri bu türsel sûretlerin hakikatlerini ve tafsilatını bilmeye bağlı değildir. Aksine bütün maddelerle ilgili, bilmediğimiz bazı sebeplerle sûretlerin feyiz yoluyla gelmesini hak ettiğini bilme yeterlidir.

والمراد بالحيوان ما يعمّه وأجزائَه ومتولّداتِه كالشَعر والعظم واللبن والإِبْرِيسَم[١] واللؤلؤ، وبالنبات ما يعمّ نحوَ الأشجار والثمار[٢] وما يُتخذ منها والمرجانِ، وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزَجات ولو بالصنعة كالزِنْجَار[٣] والشَنْجَرف[٤] ليتمّ حصر الأجناس، وأما[٥] حصر الأنواع فلا سبيل إليه للبشر.[٦]

المبحث الأول [في المعدنيات]

المعدنيّ إمّا ذائبٌ –مع الانطراق[٧] أو الاشتعال أو بدونهما–، وإما غيرُ ذائب –لفرط رطوبته أو يبوسته–.

فالأول كالأجساد السبعة: الذهبُ والفضة والرَصَاص والأُسْرُب والحديد –وإذابته بالحيلة– والنُحَاسُ والخارَصِينِيّ.[٨] (١٧) وتكوُّنُها[٩] من الزِئْبَق والكبريت –على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما[١٠]– بشهادة الأمارات. وعدمُ وجدانهما في معادنها يجوز أن يكون لتغيرهما أو تصغّرِ أجزائهما[١١] جداً. وتكوّنُها بالصنعة سيما الذهبَ والفضةَ / [١٠١أ] مما يُثبته الكثيرون[١٢] ويزعمون أنّ تحصيلَ صورها النوعية على تقدير ثبوتها غيرُ مشروط بالعلم بحقائقها وتفاصيلِها بل يكفي العلم بجميع الموادّ على وجهٍ يستحقّ فيضانَ الصور بأسبابٍ لا نعلمها.

---

١ معرب «ابريشم» الفارسية، وهو الحرير. وفيه لغات: كسر الهمزة والراء مع حركات السين؛ وفتح الثلاثة؛ وكسر الأول مع فتح الأخيرين؛ وكسر الأولين مع فتح الثالث. **مختار الصحاح** للرازي «برسم»، **المصباح المنير** للفيومي «برسم».

٢ م: والأثمار.

٣ زنجار: مُعرب «زَنكار» الفارسية، متولّد يُصنع من النّحاس والنوشادر والخل وَمَاء الليمون. **دستور العمل** للأحمدنكاري «زنجار»، **تاج العروس** للزبيدي «زنجر».

٤ م: والسنجرف. | شَنْجَرْف (ويتلفظ أيضا «سنجرف» و«سنجفر» و«زنجرف» و«زنجفر»): مُعرَّب «شَنگرف»، خليط مؤلف من الزئبق والكبريت؛ ويطلق أيضا على اللون الأشقر. **دستور العمل** للأحمدنكاري «شنكرف»، **لغت نامه دهخدا**، «شنكرف»، **تاج العروس** للزبيدي «شقر»، «زُنْجُفْر».

٥ ل – حصر الأجناس وأما.

٦ س – للبشر.

٧ مطاوعة من الطرق. المعادن المنطرقة أو المتطرقة «هي القابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرّق بل تلين وتندفع إلى عمق فتنبسط». **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، «معادن». راجع أيضا الشرح، ٢٧٣/١.

٨ يفسر «الخارصين» في المعاجم المعاصرة بـ«التوتياء» و«الزنك»؛ وفيها أنه معرّب «خَارچِيني» الفارسية، وكتب في بعض نُسَخ المتن (أ) على صورة «الخارجيني».

٩ أي الأجساد السبعة. مبتدأ، خبره «من الزئبق».

١٠ ل: وامتزاجهما. | الضميران للزئبق والكبريت.

١١ ل م (غ): بصغر جرمهما؛ (وفي هامش غ: «تصغر أجزائهما، نخ»).

١٢ م: الأكثرون.

İkincisi [yani alevlenmeyle eriyen], kükürt ve arsenik gibi kuruluk ile soğukla yoğunlaşmış yağsı [yaşlık] arasındaki bileşimin zayıf olduğu madenlerdir.

Üçüncüsü [dövülme ve alevlenme olmaksızın eriyen] sülfatlar ve tuzlar gibi bileşimi zayıf, sıcaklık ve kurulukla yoğunlaşmış yaşlığı çok madenlerdir. Bunun içindir ki bu madenler suda erirler. Sülfatlar da ise tuzluluğu ve kükürtlülüğüyle birlikte kendilerinde eriyebilen maddelerin bazılarının gücü vardır.

Dördüncüsü [yani yaşlığından ötürü erimeyen] civa gibidir. Civa şeffaf katı kükürtle aşırı sıvılık arasında olan şiddetli bir bileşimden oluşur.

Beşincisi [yani kuruluğundan ötürü erimeyen] yakut, lal taşı ve zeberced gibi madenlerdir. Bu madenlerde kuru parçalar ve az akışkanlık arasında şiddetli bileşim vardır. Bu az akışkanlığı soğuk, yağımsı bir dane yaşlık bırakmayacak şekilde katı hâle dönüştürür.

Madenlerin kaynağı buharlar ve dumanlardır. Nişadır ve tuz gibi bazı madenlerin yapay yollarla oluşması açıktır. Altının oluşumunda kükürt ve civa gibi bileşik maddelerin sûretlerinin yok olduğu hakkında ittifak etmişlerdir. Zira sûret çok küçük parçalara ayrılmayla yok olan mizaca tabidir. Bunun içindir ki altının hacmi ile ağırlığının oranı, -parçaları sûretleri üzere kalmış diğer bileşiklerin hükmü gibi- kükürt ve civanın hacimleri ile ağırlıkları oranında olmaz.

Hâtime: [Cisimlerin Özkütlelerinin Farklılığı]

Cisimler sûretlerinin farklılığıyla ağırlık (özkütle) bakımından farklılaşırlar. Buna göre de cisimler mekân, hacim, suda yüzme ve suya batma hususunda farklı olurlar. Hepsinin ağırlığı suda ve havada değişiklik gösterir. Bunların hepsi de herbirinden belirli bir miktarın [su dolu] kaba atılmasıyla birlikte kaptan çıkan suyla belirlenir. Örneğin yüz miskal bir su, beş miskal artı dörtte bir miskal altın ile [havada aynı ağırlığa tekabül eden] dokuz miskal artı üçte iki miskal gümüş farz edelim. Altının çıkardığı suyun gümüşün çıkardığı suya nispeti altının hacminin gümüşün hacmine nispetidir. [Çıkan suların] ağırlıklarının oranı [altınla gümüşün] ağırlıklarının [yani özkütlelerinin] oranıdır. Hepsinin havadaki ağırlığından çıkardığı suyun ağırlığı düşüldüğü zaman geriye sudaki ağırlığı kalır. Eğer kaptan dışarı çıkardığı su, ağırlığından azsa bu cisim batabilen bir cisimdir. Yok, eğer fazlaysa bu, suya batmayan bir cisimdir. Eğer eşit ise bu durumda yukarısı suyun yüzeyine temas edecek şekilde cisim suda asılı kalır.

والثاني كالكبريت والزِرْنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودُهنية انعقدت بالبرد.

والثالث كالزاجات[١] والأملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليُبس، ولذا يذوب بالماء. وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الأجساد الذائبة.

والرابع كالزئبق، وهو من امتزاجٍ شديد بين مائية كثيرة وأرضية[٢] لطيفة كِبريتية.

والخامس كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين أجزاء يابسة وقليلٍ مائية يُحيلها البرد إلى الأرضية بحيث لا تبقى رطوبة حبة[٣] دُهنية.

ومرجع المعدنيات إلى الأبخرة والأدخنة. وتكوّنُ البعض بالصنعة –كالنوشادر والملح– ظاهرٌ. واتفقوا على زوال صور المواد المركّبة كالزئبق والكبريت عند تكوّن[٤] الذهب لكونها تابعة للمزاج المنعدم[٥] عند تصغُّر الأجزاء جداً، ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق / [١٠١ب] والكبريتِ ووزنِهما[٦] كما هو حكم المركّبات الباقية على[٧] صوَر أجزائها.

خاتمة: الأجسام تتفاوت في الثِقَل لاختلاف الصُوَر، وبحسب ذلك تتفاوت في الحَجم والحيّزِ وفي الطُفُوّ على الماء والرُسوبِ فيه، ويختلف وزن كلٍّ في الماء والهواء، ويتعيّن جميع ذلك بتعيّن الماء الذي يخرج من الإناء حين يُلقَى فيه قَدر معيَّن من كلٍّ منها. مثلاً ماءُ مائةِ مثقالٍ من الذهب خمسة مثاقيل وربع، ومن الفضة تسعة وثلثان، ونسبة ماءِ الذهب إلى ماء الفضة نسبة حجمِه إلى حجمها وثقلِها إلى ثقله، وإذا أُسقط ماءُ كلٍّ عن وزنه في الهواء بقي[٨] وزنُه في الماء، وما كان ماؤه أقلَّ من وزنه فهو راسب، أو أكثرَ فطافٍ، وإن تساويا ينزل[٩] فيه بحيث يُماسّ أعلاه سطحَ الماء.[١٠]

---

١ س – والثالث كالزاجات.
٢ س: أرضية.
٣ ج: حبة؛ س ل م (غ): حية؛ [وفي بعض النسخ (حج): حسّية]. أما عبارة الشرح ففي بعض النسخ: «حبة» (جا سل ط)؛ وفي بعضها: «حية» (م غ ب حب).
٤ ل: كون.
٥ ج – المنعدم، صح هامش.
٦ م: ووزنيهما.
٧ ج س ل – على.
٨ س: يقع.
٩ ل م: نزل.
١٠ لتفاصيل هذا البحث ولجدول أبي الريحان البيروني معرّفًا لمثاقيل الجواهر والفلزات وأوزانها في الماء والهواء، راجع الشرح ١/٢٧٥-٢٧٦ [وهذا آخر المجلد الأول من النسخة المطبوعة (م)]؛ انظر أيضا: (غ، ورق ١١٠أ).

İkinci Mebhas: [Doğal Güçler]

Bitkiler madenlerden daha fazla itidale sahip olunca, hayvanların bazı organlarına benzer fonksiyonlara sahip olma ve güçler bakımından hayvanlara ortak olmuştur. [Söz konusu] bu güçlerle şahıslar muhafaza edilir, miktarsal yetkinlik tamam olur ve türün devam etmesi kendisine bağlı olan misiller meydana gelir. Bu güçlere "doğal güçler" denir.

Doğal güçlerden biri beslenme gücüdür. Bu güç besini beslenenin şekline çevirir. Bu güce dört güç hizmet eder. Bu güçler şunlardır: Besini çeken güç (câzibe), hazmedilirken besini tutan güç (mâsike), besini beslenenin cevherine uygun hâle çeviren hazmedici güç (hâzime) ve ihtiyaç olmayan şeyleri atan uzaklaştırıcı güç (dafia'). Çünkü bu hareketler ve sükûnlar [bitkide] besini isteme durumu olmadığından irâdî değildir. Yine bunlar doğanın aksine oldukları için doğal hareket de değildirler. Doğrusu bu hareketler zorlamalıdır. Fakat zorlayan canlı iradesi değildir. Çünkü bazen canlının iradesi olmadan da bunlar gerçekleşir. Dışarıdan bir şey de değildir ki bu açıktır. Bu durumda bitkide bulunan güçler olacağı ortaya çıkmış olur. Her organda bu dört güç söz konusudur. Bazı organlarda ise bu güçler katlanır.

Hazmın mertebelerinin sınırı yoktur. Ancak organlara ve ortaya çıkan değişikliklere göre dört mertebe kabul edilir. Bu mertebenin ilki midedir. Midenin başlangıcı ise ağızdan itibarendir. Sonra karaciğer sonra damarlar sonrada organlardır. Besin midede "kılusen" olarak isimlendirilen yoğun keşk suyuna benzeyen bir cevhere dönüşür. Posası bağırsaklar yoluyla atılırken ince kısmı masârika [denen sert ve dar damarlar] ile karaciğere doğru çekilir. Bu şekilde karışımlar (ahlât) [safra, sevda, balgam ve kan şeklinde] dört tane olmuş olur. Sonra bunlar damarlara itilirler ve her organa uygun olan ayrışır ve organlara, yoğun damarların ağızlarından damlar. Sonra organa giren besinler organa renk, kıvam, mizaç ve yapışıklık bakımından benzeşir.

المبحث الثاني [في القوى الطبيعية]

لَمّا اشتمل النَباتُ على زيادة اعتدالٍ شارَكَ الحيوانَ فيما يجري مَجرى بعضِ الأعضاء[١] وفي قوىً بها يُتحفّظُ[٢] الأشخاصُ[٣] وتتمّ كمالاتُها المقداريةُ ويَحصل الأمثالُ التي بها بقاء النوع، وتسمّى[٤] **قوىً طبيعيّةً**.

٥ **فمنها الغاذية**: وهي التي تُحيل[٥] الغذاءَ إلى مشاكَلة المغتذِي. ويخدمها أربع قوًى، هي: [١] الجاذبةُ للغذاء، / [١٠٢أ] [٢] والماسِكةُ للمجذوب ريثَمَا يَنهضم، [٣] والهاضمةُ التي تُحيل الغذاءَ[٦] إلى ما يليق بجوهر المغتذي، [٤] والدافعةُ لما لا حاجة إليه. لأن هذه الحركات والسكنات ليست إراديةً، لعدم الإرادة للغذاء؛ ولا طبيعيةً، لوقوعها على خلاف الطبع؛ بل قسريةٌ، وليس القاسرُ[٧] إرادةَ الحيوان

١٠ إذ قد يقع بدونها، ولا أمراً من خارج وهو ظاهر، فتعيَّن أن يكون قُوىً منه.[٨] وتوجَد الأربعُ في كل عضو، وقد تتضاعف في البعض.

ولا حصر لمراتب الهضم، إلا أنها تُجعل أربعًا نظرًا إلى الأعضاء وظهورِ التغيرات: [١] أوّلها في[٩] المعدة وابتداؤها من الفم، [٢] ثم في[١٠] الكَبِد، [٣] ثم في العُروق، [٤] ثم في الأعضاء. فإن الغذاء يستحيل في المعدة جوهرًا شبيهًا

١٥ بماء[١١] الكَشْك الثخين يُسمى كَيْلُوسًا، فيندفع كثيفُه من طريق الأمعاء وينجذب لطيفُه إلى الكبد من طريق[١٢] مَاسَارِيقَا[١٣] فيصير الأخلاطَ الأربعة، ثم تندفع[١٤] في العُروق ويتميّز ما يليق بكلِّ[١٥] عضوٍ، ويَرشَح[١٦] عليه[١٧] مِن فُوهات العروق الكثيفةِ ثم يتشبّه به[١٨] لونًا وقوامًا ومزاجًا والْتِصاقًا.

---

١ كالرحم والذَكر والعُروق ونحو ذلك. راجع الشرح، ٢/٢.
٢ س م: بها تحفظ، ل: «يتحفظ بها».
٣ ج – الأشخاص، صح هامش.
٤ ل م (غ): يسمى. | أي القوى المذكورة.
٥ أي تجعل (ج).
٦ س – والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التي تُحيل الغذاء، صح هامش.
٧ م: للقاسر.
٨ م: فيه.
٩ م – في.
١٠ م – في.
١١ ل: لماء.
١٢ ج – طريق، صح هامش، س + الأمعاء وينجذب لطيفه إلى الكبد من طريق.
١٣ وهي «العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين أواخر المعدة» (الشرح، ٢/٣-٤). راجع أيضا **ترجمة القاموس المحيط** للعاصم «كمس» [لمادتي «كيلوس» و «كيموس»]؛ **تاج العروس** للزبيدي «كمس»؛ **المعجم** لوليام لين «كمس»، **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي «الخلط». وفي اللغات المعاصرة أنها العروق الدقيقة الصِفاقية (أي المتصلة بغشاء التجويف البطني: البَرِيتُون) التي تُمسِك الأمعاء الدقيقة. **لغت** رمزي، «ماساريقا»، **لغت نامه** دهخدا «ماساريقا».
١٤ م (غ): يندفع. | أي الأخلاط، (ج).
١٥ م (غ): لكل.
١٦ أي ما يليق بكل عضو، (ج).
١٧ م: عليهم. | أي على كل عضو، (ج).
١٨ أي بالعضو، (ج).

Sıhhatin korunması hususunda besinle beslenen arasındaki muteber benzeşme (müşâkele) besinin uzvun bir parçası olması hâlidir. Ki bu durumda [besin] bi'l-fiil besindir. Öncesinde ise yakın ve uzak [kısımlarıyla] bi'l-kuvve besindir.

5 Bu güçlerden bir diğeri de büyüme (nâmiye) gücüdür. Bu güç besini organların arasına sokar ve organın doğasına göre büyüklüğünü artırır. Bu güce besleyici güç de denilir. Ancak bu güç başlangıçta kuvvetin fazlalığı, cüssenin küçüklüğü ve yaşlığın fazla olması nedeniyle tükenenin yerine bedelini ve fazlasını getirmede yeterli iken sona doğru bunu 10 yapmaktan aciz kalır. Bunun içindir ki zayıflık ve yaşlığın azlığı bu gücü, eksilenin yerini doldurmaktan âciz hâle getirince [tabiî] "ecel" de gelmiş olur.

Bu güçlerden biri de doğurma (müvellide) gücüdür. Bu güç, gıdadan beslenenin türünden bir ferdin meydana gelmesinin ilkesini oluşturur. Bu 15 güç gıdayı parçalara ayırır ve bu parçalara bi'l-fiil aslının benzeri olacakları şekli verir. Cumhura göre doğurma gücü maddeyi oluşturur ve ayrıştırır. Şekli meydana getiren ise biçimlendirici (musavvire) olarak isimlendirilen başka bir güçtür.

Bazıları bu güçleri kabul etmemiştir. Zira kesindir ki bu gibi fiillerin 20 -ki bu fiiller Yaratıcı'nın kudretine, ilmine ve hikmetine delil getirmede temel dayanak noktalarıdır- şuuru olmayan, basit, imtizâçları ve parçaları birbirine benzeyen maddeye yerleşik bir güçten kaynaklanması imkânsızdır.

"Nefsin güçleri nefis için aletler ve hizmetçilerdir. Dolayısıyla bu güç25 lerin nefisten önce var olması ve nefsin bizzat kendisiyle etkide bulunması imkânsız olur." şeklindeki itiraza gelince, bu itiraz ancak nefsin bedenden sonra meydana geldiği ve biçimlendirme gücünün, doğanın (mevlûd) nefsinde besleyici ve büyütücü güç gibi bir güç olduğu kabul edildiğinde yöneltilebilir.

والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي في حفظ الصحة هي التي تكون حالَ ما يصير جزءاً من العضو، إذ هو الغذاء بالفعل، / [١٠٢ب] وأما قبله فبالقوّة، على الاختلاف في القرب والبعد.

ومنها النامية: وهي التي تُدخل الغذاءَ بين أجزاء الجسم فتَزيد[١] في أقطاره[٢] بنسبة طبيعية.[٣] وقد يقال إنها الغاذيةُ إلا أنها[٤] في الابتداء تفي بإيراد البدلِ[٥] والزيادةِ لفرط القوّة وصغر الجُثَّة وكثرةِ الرطوبة، وفي الآخِر تعجز عن ذلك؛ ولهذا لـمّا أدَّى الضعفُ وقلّةُ الرطوبة إلى العجز عن إيراد البدل[٦] حلّ الأجلُ.

ومنها المُوَلِّدة: وهي التي تُحصِّل من الغذاء ما يصلح مَبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي، وتُفصّله إلى أجزاء مختلفةٍ، وتفيدها الهيئاتِ التي بها[٧] يصير مثلاً بالفعل. والجمهور على أن المولّدة هي التي تُحصّل المادة وتُفصّلها، ومحصِّل الهيئات قوّةٌ أخرى تُسمّى مصوِّرةً.

ونفاها[٨] بعضهم، للقطع باستحالة صدور مثل هذه الأفعال –التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمِه وحكمتِه– عن قوة بسيطة عديمةِ الشعور حالَّةٍ في مادة متشابهة الأجزاء أو الامتزاج.[٩]

وأما الاعتراض[١٠] بأن قوى النفس آلات لها[١١] وخوادم فيمتنع حدوثُها قبل النفس وفعلُها بذاتها فإنما يتوجّه لو جُعل النفسُ حادثةً بعد البدن والمصورةُ[١٢] من[١٣] قوى نفس المولود،[١٤] / [١٠٣أ] كالغاذية والنامية.

---

١ س (غ): فيزيد.
٢ ج ل: أقطارها. | أي أقطار الجسم.
٣ س م (غ): طبيعيته؛ ج: طبعه (مهمل) | قال في الشرح: «وهي التي تزيد في أقطار الجسم، أعني الطول والعرض والعمق، على التناسب الطبيعي». (الشرح، ٥/٢). فرجحنا ما هو موافق للشرح، وإلا ففيه قرائتان، أو ثلاث قراءات.
٤ أي الغاذية، (ج). راجع الشرح، ٦/٢.
٥ أي من المتحلل.
٦ م (غ): البدن.
٧ م: لها.
٨ أي المصورة، (ج).
٩ م: الالتصاق.
١٠ مبتدأ، خبره «فإنما يتوجه».
١١ أي للنفس.
١٢ أي لو جعل المصورة.
١٣ م: عن.
١٤ م: المولد. | أي من قوى النفس الناطقة للمولود، لا من قوى نفسه النباتية، ولا من قوى نفس الأبوين. راجع الشرح، ٨/٢.

Bu husustaki kararsızlıklarına "organları bir arada tutan ve onları koruyanın ne olduğu" hakkındaki kararsızlıkları delâlet eder. İmam Râzî'ye göre cenînin bedeninin organlarını bir arada tutan şey anne babanın nefsidir. Sonra mizaç, cenînin nefsi oluşup kendi organlarını bir arada tutup korumaya hazır oluncaya kadar annenin bedeninin tasarrufunda kalır. İbn Sînâ'dan ise şu aktarılmaktadır: Cenînin bedenini bir arada tutan anne babanın nefsidir. Cenînin organlarının bir arada olma durumunu muhafaza eden ise, önce o bedenin şekillendirici gücü sonrada nefs-i nâtıkasıdır. Şifâ'da ise şöyle açıklamıştır: Bütün hayvanların bedeninin temel maddesini bir arada tutan, bunları uygun şekilde bir araya getiren ve nizamını gerektiği şekilde muhafaza eden şey, o canlının nefsidir.

Dolayısıyla bu hususta [onların kaidelerine göre] söylenecek en uygun şey şudur: Cenînin bedeninde ilk tasarruf eden anne babanın güçleriyle nefisleridir. Bu durum ahlâttan meniyi oluşturmaya uygun salgı salınması ve bu salgının meninin mizacını koruyan sûreti hazırlamasına kadar devam eder. Sonra meni rahimde olgunlaşır. Ta ki mizacın korunmasıyla birlikte kendisinden bitkisel fiillerin sâdır olacağı nefse hazır olur. O maddeye besin çeker ve onu nefsi kabul etmeye hazırlar ki bu nefisten geçen şeylerle [yani bitkisel fiillerle] birlikte hayvansal fiiller de sâdır olur. İşte bu şekilde nâtık nefse kadar böylece devam eder.

Sonra onlar bu güçlerin zât bakımından birden fazla olmaları hususunda tereddüt etmişlerdir. Zira birden fazla fiilin, zayıflık ve kuvvet bakımından birbirlerinden farklı olmasının ve devam etme ile sonradan olma bakımından değişiklik göstermelerinin [farklı güçlere değil de] aletlerin ve onları kabul eden şeylerin farklı olmasına dayanması imkânsız değildir. Sonra bu güçlerin hayvansal veya bitkisel nefislerden ve besleyici gücün bu güce hizmet eden diğer güçlerden farklılığında tereddüt ettikleri gibi besinin elde edilmesi, o besinin [kendi dokusuna] benzetilmesi ve yapıştırılmasının ilkelerinin bir mi yoksa birden fazla mı olduğu hususlarında da tereddütleri söz konusudur.

ودلّ على اضطرابهم في ذلك اضطرابُهم في أن الجامع للأجزاء والحافظَ لها ماذا؟ فذكر الإمام أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الأبوين ثم يبقى[١] المزاج في تدبير نفس[٢] الأم إلى أن يستعدّ لحدوثِ نفس تكون هي الحافظة له والجامعةَ لسائر الأجزاء. ونُقل عن[٣] ابن سينا أن الجامع نفس[٤] الأبوين والحافظَ للاجتماع أولاً القوة المصوِّرة لذلك البدن ثم نفسُه الناطقة. وصرّح في الشفاء بأن الجامع لأُسْطُقُسَّاتِ[٥] بدن كل حيوان والمؤلِّفَ لها على ما يَصلح والحافظَ لنظامه على ما ينبغي هي النفس التي له.

والأشبه ما قيل: إنّ المتصرّف أوّلاً نفسُ الأبوين بقواها إلى أن تُفرزَ من الأخلاط ما يَصلح مادةً للمني وتُعِدَّها[٦] لصورة تحفظ[٧] مزاجَه،[٨] ثم يتكامل[٩] في الرحم إلى أن يستعدّ لنفس يَصدر عنها مع حفظ المزاج الأفعالُ النباتيةُ فتَجذب[١٠] الغذاءَ إلى تلك المادة وتُعِدُّها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الأفعالُ الحيوانيةُ، وهكذا إلى الناطقة.

ثم لهم تردّد [١] في تعدّد هذه القوى[١١] بالذات، إذ لا يمتنع استنادُ تعدُّدِ الأفعال واختلافِها بالقوة والضعف وتَفاوتِها بالحدوث[١٢] والبقاء إلى اختلاف القوابل والآلات، / [١٠٣ب] [٢] ثم في مغايرتها للنفس النباتيّة أو الحيوانيّة، [٣] وفي مغايرة الغاذية للخوادم،[١٣] [٤] وفي أنّ مبدأَ تحصيلِ الغذاء وتشبيهَه وإلصاقَه[١٤] واحد أو متعدّد.[١٥]

١ س: يقع.
٢ ج – نفس، صح هامش.
٣ م – عن.
٤ ل – تكون هي الحافظة له والجامعة لسائر الأجزاء ونقل عن ابن سينا أن الجامع نفس، صح هامش.
٥ ج س: لأستقصّات؛ م: للأسطقسات؛ ل (غ): للأستقسات. | الأسطقسات: لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمى بها العناصر الأربع لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن. **التعريفات** للجرجاني «أسطقسات»، قارن مادة «الداخل».
٦ أي إلى أن تعدّ مادةَ المني.
٧ ل: وتحفظ. | أي الصورة، (ج).
٨ أي مزاج المني.
٩ أي المني.
١٠ ل: فينجزب. | أي تلك النفس، وهي النفس النباتية.
١١ أي الغاذية والنامية والمولدة.
١٢ ج س: في الحدوث.
١٣ أي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.
١٤ ضبطا بالفتح في (ج س)، والظاهر كسرهما عطفًا على «تحصيل». قال في الشرح: «ومنها أن الغاذية ... هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والإلصاق أم قوى ثلاث مغايرة بالذات مبادئ للأفعال الثلاثة.»
١٥ ل: يتعدد.

Filozoflar bu mükemmel fiillerin zayıf güçlerden sâdır olmasında özellikle de gördüğümüz hayvan ve bitki çeşitlerindeki şaşırtıcı sûret ve şekiller, garib nakışlar ve renkler düşünüldüğünde hayrete düşmüşlerdir. Fıtrat-ı selimenin gereği olarak bunların Alîm ve Azîz olanın takdiriyle Hâlık ve Kadîr'in izniyle olduğuna sığınmak zorunda kalmışlardır.

Hâtime: [Bitkiler Canlı mıdır?]

Bitkiler canlı olmadıkları gibi hayat sahibi de değildirler. Zira hayat duyuyu ve irâdî hareketi gerektiren bir sıfattır. Onlardan [yani filozoflardan] bazıları bitkilerin besinlerle ilgili tasarruflarını hayat olarak değerlendirmiş ve bitkileri hayat sahibi şeklinde isimlendirmişlerdir. Onlardan bazıları da bu hususta aşırıya giderek bitkilerde duyuyla beraber aklın da olduğunu söylemiştir.

Üçüncü Mebhas: [Nefsânî Güçler]

Canlı, itidalinin fazlalığıyla [diğerlerinden] ayrılır. İtidalin fazlalığı nefsânî güçler olarak isimlendirilen güçlerle gerçekleşir. Nefsânî güçler ya idrak edici ya da hareket ettirici güçlerdir. Bir diğer gücün olduğu da söylenmektedir. Bu güç diğer nefsâni güçlerin ilkesidir ve hayvânî güç olarak isimlendirilir. [Aynı zamanda] bu güç felçli ve kurumuş (zâbil) uzuvda da bulunur.

İdrak edici güç iç ve dış duyulardır. İç ve dış duyulardan herbiri burhân ve [herkesin kendinde bilmesi anlamında] vicdânla sabit olması bakımından beş tanedir. Ama başka bir duyunun imkânsız olduğu hakkında da bir delil yoktur. Zira bir şartın bulunmaması nedeniyle bir şey için mümkün olan, o şey için meydana gelmeyebilir.

Bazıları acı ve hazzı hatta tüm vicdanî duyumları başka bir güç olarak kabul etmiştir. Zira bu duyumlar gerçekleştiğinde, o şeylerin düşünülmesinden ve hayal edilmesinden başka bir hâl hissederiz.

Cevap: Bahsi geçen şeyler idrak edici güçler değildir; idraklerdir.

وتحيّروا في كيفيّة صدور هذه الأفعال المتقَنة عن القوى الضعيفة سيما إذا تُؤمل ما نُشاهد في[١] أنواع الحيوان[٢] والنبات من عجائب الصور والأشكال وغرائب النقوش والألوان، والتجأوا –على ما هو موجَب الفطرة السليمة– إلى إذن الخالق القدير وتقديرِ العزيز العليم.

٥ **خاتمة**: النبات كما أنه ليس بحيوان ليس بحيٍّ، لأن الحياة صفة تقتضي الحسَّ والحركة الإراديةَ، ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حياةً فسماه حيًّا، ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلاً.

المبحث الثالث [في القوى النفسانية]

اختُصَّ الحيوانُ –لزيادة اعتداله– بقوى تسمّى نفسانية،[٣] هي إما مدرِكة أو ١٠ محرِّكة. وقد تُثبت قوّة أخرى هي مَبدأ لها تُخصّ باسم القوة الحيوانية توجد في العضو المفلوج والذابل.

أما المدرِكة: فالحواس الظاهرة والباطنة، وكلّ[٤] منهما خمس حَسْبَ[٥] ما ثبت بالوجدان والبرهانِ وإن لم يقع الجزم بامتناع الغير لجواز أن لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط.

١٥ وجعلَ بعضهم / [١٠٤أ] مدرِك اللَذَّة والألم[٦] بل جميعَ الوجدانيّات[٧] قوةً أخرى، لما نجد عند[٨] تَحقّقها من حالةٍ مغايرة لتَعقّلها أو تَخيّلها.

والجواب إنها إدراكات لا مدرَكات.

---

١ م: من.
٢ ل: الحيوانات.
٣ م (غ) + حيوانية.
٤ ج: فكل.
٥ أي مقدارَ. الحسَب بمعنى المحسوب، يقال: «هذا بحَسَب ذا وحَسْبِه»، أي: بعدده وقَدْره. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي. «حسب».
٦ ل – والألم.
٧ كالجوع والعطش والخوف والغضب. (الشرح، ٢/١١).
٨ س – عند، صح هامش.

Dış Duyular

Dış duyu organlarından biri dokunmadır. Bu duyu bütün bedene yayılmış bir güçtür. Temas esnasında sıcaklık, soğukluk vb. bu duyuyla idrak edilir. Canlı için bu duyu bitki için besleyici güç gibi zorunlu bir konumdadır. Bunun içindir ki sinirlerin yardımıyla bu duyu bütün bedene yayılmıştır. Ancak bu duyudan zarar görecek karaciğer, dalak, böbrek, akciğer ve kemiklerde bu duyu yoktur. Canlı diğer duyular olmadan hayatta kalırken dokunma duyusu olmadan hayatta kalamaz.

Bazıları feleksel cisimlerde bazıları da unsursal basitlerde dokunma duyusu olduğunu kabul etmiştir.

İbn Sînâ dokunulur şeylerdeki zıtlıkların birden fazla olmasından yola çıkarak dokunma duyusunun da birden fazla olduğuna meyletmiştir. Şöyle ki, sıcaklıkla soğukluk arasında bir tür zıtlık vardır. Fakat bu zıtlık örneğin yaşlık ve kuruluk arasındaki zıtlıktan başkadır. Tatlar arasındaki zıtlık ise dokunulur şeylerdekinden farklı olarak birden fazla değildir.

Dış duyulardan biri de tat alma duyusudur. Bu duyu dilin üzerine serilmiş olan sinirlere yayılmış bir güçtür. Bu duyuyla, temasın olması, tükürük yaşlığının araya girmesi, benzer ve zıt bir tadın olmaması şartıyla tatlar idrak edilir. Bu şekilde tükürük tadılanın niteliğiyle yüklenir. Yahut tükürük tadılanın parçalarıyla karışır ve dile nüfûz eder.

Dilde bulunan tat alma duyusuyla dokunma duyusunun eserleri -sıcaklık ve tatlılık gibi- birbirinden ayrışabilir. Bazen de keskinlik (harâfe) gibi ayrışmaz.

Dış duyulardan bir diğeri de koklamadır. Bu duyu beynin ön kısmında [meme ucuna benzeyen] iki çıkıntıda bulunur ve bu duyuyla kokular idrak edilir. Bu idrak, iki meme ucuna benzeyen şeye kokuyla nitelenmiş havanın ulaşmasıyla gerçekleşir. Yoksa kokulu şeyden ayrılan parçalarla olmaz. Eğer bu şekilde olsaydı kokulu cismin ağırlığı ve hacmi çokça koklanmakla azalırdı. Evet, buharımsı parçaların ayrılması, havanın kokuyla nitelenmesinin hızlanmasına ve fazla dokunmak koklanılır şeylerin yaşlığının çözülmesine yardım eder. Bunun içindir ki

أما الحواس الظاهرة

فمنها اللمس، وهي[١] قوة سارية في البدن تُدرَك بها الحرارةُ والبرودة ونحوهما عند الـمُماسّة، وهي للحيوان في محل الضرورة،[٢] كالغاذية للنبات، ولذا كانت بمعونة[٣] العصب ساريةً في جميع الأعضاء سوى ما يتضرّر به كالكَبِد والطِحال والكُلْيَةِ والرِئةِ والعَظمِ، وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها.

وأثبتها بعضهم للفلكيات، وبعضهم للبسائط العنصرية.

ومال ابن سينا إلى تعدّدها حَسْبَ تعدّدِ التضادّ بين الملموسات، فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً من التضادّ غيرَ الذي بين الرطوبة واليبوسة مثلاً، بخلاف تضادّ الطّعوم.

ومنها الذوق، وهي قوة منبثّة في العَصَب المفروش على جِرم اللسان تُدرَك بها الطعومُ بشرط المماسّةِ وتوسُّطِ الرطوبة اللُعابية وخلوِّها[٤] عن المثل والضدِّ ليتكيّفَ[٥] بكيفيّة المطعوم[٦] أو تخالطَها[٧] أجزاءٌ منه فيغوصُ.[٨]

وما[٩] في اللّسان من الذائقة واللامِسة قد يتميّز[١٠] أثرُهما كالحلاوة والحرارة، وقد لا يتميز[١١] كالحَرافة.

ومنها الشمّ، وهي قوة[١٢] في زائدتَي / [١٠٤ب] مقدَّمِ الدماغ تُدرَك بها الروائحُ[١٣] بأن يصل إليهما الهواءُ المتكيّفُ بها، لا أجزاءٌ تنفصل عن ذي الرائحة وإلا انتقص وزنُه وحجمُه بكثرة شمّه. نعم، قد يُعِين انفصالُ الأجزاء البخارية على تكيّف الهواء بسرعة، وكثرةُ اللمس على تحلّل رطوبات المشمومات، ولذا

---

١ ج – والجواب إنها إدراكات لا مدركات أما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي، صح هامش.
٢ وفي هامش س: «أي يجب حصول القوة اللامسة للحيوان، وإلا لم يوجد.»
٣ ل: معونة، م: لمعونة.
٤ أي خلو الرطوبة، (ج).
٥ أي اللسان، (ج).
٦ م (غ): الطعوم.
٧ أي الرطوبةَ، (ج).
٨ أي ينفذ المطعوم، أي في اللسان، فيحسّه. راجع الشرح، ١٣/٢.
٩ س: وأما.
١٠ ج – قد يتميز، صح هامش.
١١ م + به.
١٢ س – كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز كالحرافة ومنها الشم وهي قوة، صح هامش.
١٣ وفي هامش ج: «جمع رائحة، لا جمع ريح.»

sıcakta kokular daha hareketli olur; elma [dokunmak ve] koklamakla büzüşür. Ancak koku idraki, koklanılır şeylerin havada herhangi bir değişime uğramadan koklayana etki etmesiyle oluşmaz. Böyle olsaydı bir ortamda bulunan koklanılır şeyin kaybolmasından sonra o ortamda kokusu idrak edilemezdi. "Kokulu şey fersahlarca ötedeki [havaya] nasıl etki ediyor. Hâlbuki ateş bu kadar tesir gücüne sahipken ancak yakınındakini ısıtabiliyor." şeklindeki ifadelere gelince, bunlar sadece uzak görmeden ibarettir.

Filozoflardan bazıları feleksel cisimlerin koklama duyusunun olduğunu ve bu cisimlerin kokuları bulunduğunu iddia etmiştir. Kokunun olması için havanın genize ulaşması şartı ise [onlara göre] unsurlar âlemi için geçerlidir.

Dış duyulardan bir diğeri de işitme duyusudur. Bu duyu işitme kanalının iç tarafındaki sinirlerde bulunan bir güçtür. Bu güçle sesler idrak edilir. Dar deliklere giren havanın parçalarından her biriyle sesin gerçekleşmesi imkânsız değildir. Bu durumda benzerden (misil) etkilenme olmayacağı için işitme ilk ulaşanla olur.

Feleksel cisimlerin seslerinin duyulduğuna dair nakledilenler ise felsefî esaslar açısından doğru değildir.[1]

Dış duyulardan biri de görme duyusudur. Bu duyu iki göze ayrılan sinirlerin birleştikleri noktada gerçekleşir. Bu duyuyla renkler, ışıklar ve daha başka şeyler görülür. Görme şöyle gerçekleşir: Görülen şeyin misâli (şebah) zarın bir parçasına nakşolur. Bu şekilde görülen şeyin misâli zara işlenmiş olur. Miktar açısından görülen ve misâlinin birbirinden farklılık arz etmesi imkânsız değildir. Ya da görme, gözden içi dolu koni şeklinde veya baştarafı bitişik taban kısmı birbirinden ayrılmış çizgilerden oluşacak şekilde ışıkların çıkmasıyla gerçekleşir. Görmenin [gözden çıkan ışıkların koni şeklinde değil de] görünenin tarafına doğru eğik düz çizgiler şeklinde gerçekleştiği de söylenmiştir. [Yine] görmenin, göz ışığıyla nitelenmiş havanın araya girmesiyle gerçekleştiği de söylenmiştir. [Aynı şekilde] herhangi bir ışık ve zara nakşolma durumu olmaksızın şartlarına uygun bir şekilde [görünenin] karşısında olmayla gerçekleşeceği de söylenmiştir. İşin hakikatine gelince görme, sırf Allah Teâlâ'nın yaratmasıyladır.

1 Burada Pisagor'un iddialarını dikkat çekilmektedir. Pisagor'dan nakledildiğine göre o nefsiyle ulvî âleme yükselmiş nefsinin cevherinin temizliği ve kalbinin zekâsıyla feleklerin nağmelerini ve yıldızların hareketlerinin sesini duymuş sonra bedeni güçleri kullanarak bu seslere göre nağmeleri ve şarkıları düzenlemiş, bu şekilde musiki ilmini kemâle ulaştırmıştır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 12.

تهتاج[١] الروائحُ بالحرّ وتَذبل التُفّاحةُ بالشم. ولا[٢] بأن يؤثّر المشمومُ[٣] في الشامّة من[٤] غير استحالة في الهواء، وإلا لما أَدركَ الرائحةَ مَن حضر بعد زوال المشموم. وأما أنه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخَ والنارُ مع شدّة تأثيرها[٥] لا تسخِّن إلا ما يقرب منها فمجرّدُ استبعادٍ.

٥ ومن الفلاسفة من يزعم أن للفلكيات شماً وفيها روائحُ، واشتراطُ وصول الهواء إلى الخيشوم إنما هو في عالم العناصر.

ومنها السمع، وهي قوة في عصب باطن الصِماخ[٦] تُدرَك بها الأصوات. ولا يمتنع أن يقوم الصوت بكل جزء من أجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيّقة ويكون السماع مشروطاً بكون الوصول[٧] أوّلاً لعدم الانفعال عن المماثل.

١٠ فما يُحكى من سماع الأصوات الفلكية لا يستقيم[٨] على الأصول الفلسفيّة.

ومنها البصر، وهي قوة في ملتقى العصبتين المفترقتين إلى العينين / [١٠٥أ] تُدرَك[٩] بها الألوان والأضواء وغيرُهما[١٠] بانطباع شَبَح المرئيّ في جزء من الرطوبة الجليدية[١١] فيكون المرئيّ هو الشيءَ والمنطبعُ[١٢] شبحَه، ولا يمتنع اختلافهما في المقدار. أو بخروج[١٣] الشعاع على هيئة[١٤] مخروطٍ[١٥] مُصْمَتٍ،[١٦] أو مؤتلَفٍ من خطوطٍ مجتمعةٍ

١٥ فيما يلي الرأسَ[١٧] متفرّقةٍ فيما يلي القاعدةَ، وقيل على استواء مع اضطراب طرفِه على المرئيّ، وقيل: بتوسط الهواء المتكيّف بشعاع البصر، وقيل: بمجرّد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع. والحق أنه بمحض خلق الله تعالى.

---

١ ج: تُهيِّج؛ وفي هامش ج: «تهتاج، نخ»؛ م: تهاج.
٢ معطوف على قوله «لا أجزاء»، (ج).
٣ ل – ولذا تهاج الروائحُ بالحر وتذبل التفاحة بالشم ولا بأن يؤثّر المشموم، صح هامش؛ م: المشمومات.
٤ س: عن.
٥ ل: تأثرها.
٦ الصِماخ والأُصموخ: خرق الأذن، أو الأذن نفسها. القاموس المحيط للفيروزآبادي، «صمخ».
٧ س: الموصول.
٨ س – لا يستقيم.
٩ م: يرى.
١٠ ل: وغيرها.
١١ وفي هامش ج: وهي بياض العين.
١٢ م: المنطبع.
١٣ معطوف على قوله «بانطباع»، (ج).
١٤ ج: صفة؛ وفي الهامش: «هيئة، نخ».
١٥ وفي هامش ج: «المخروط المستدير: جسم مستدير يرتفع من دائرة هي قاعدته إلى نقطة هي رأسه، والخط الواصل بين النقطة ومركز القاعدة يكون عمودًا على قاعدته وهو سمته.» وهذا شكله: .
١٦ المُصمَت: ما لا جوف له، كالحجر. القاموس المحيط للفيروزآبادي، «صمت».
١٧ أي رأس المخروط.

Görmenin nasıl gerçekleştiğiyle alakalı filozoflarca meşhur [iki görüş vardır]. [Bunlar:] Görünenin misâlinin zara yansıması ve gözden ışık çıkmasıdır. Birincisini ispatlamada temel dayanak noktası şudur: Gözün nuru [yani gözün nurânî ve parlak olması] görülmektedir. Parlak ve aydınlık bir şeye, karşısındaki [renkli ve yoğun] şeyin misâlinin yansıması zorunludur. Fakat bu, görme hadisesinin bu şekilde olduğu anlamına gelmez. [Temel dayanak noktasının dışında bu görüşe] bazen diğer duyulara kıyas ederekten -ki diğer duyularda duyuya konu olan şey duyu organına ulaşır- delil getirilir. Bazen güneşin sûretinin güneşe çok bakıp sonra gözünü çevirenin gözünde bir müddet daha kalmasıyla delil getirilir. Bazen de yakında olanın daha büyük görünmesiyle delil getirilir ki böyle olması zara aksetmesinin, havadan bir koni şeklinde olmasındandır. Bu koninin tabanı görünenin yüzeyinde olur. Mesafenin yakın olması durumunda koninin tepe açısının karşısındaki kenar daha büyük olur. Bu [son] delil zayıftır.

Görmenin gözden çıkan ışıklarla olduğunu savunanlar ise şu delillere tutunmuşlardır: [Göz] ışığının azlığı, çokluğu, kalınlığı, inceliği ve görünenin koninin merkezine ve kenarlarına denk gelmesi bakımından görme farklılık arz eder. Bazen karanlıkta gözden bir ışığın çıktığı yine kandile karşı göz yumulduğunda ışıktan çizgiler olduğu gözlenir.

Cevap: Bunun kaynağı gözün nurudur ki "ruhu'l-bâsıra" şeklinde isimlendirilir. Bu nur, kendisi ve görünen arasında vehimsel koni şeklinde resmolan mukabilinde, kendi benzerinin meydana gelmesini hazırlayıcıdır. Işığın gözden çıkmasıyla ve ışıksal cisimle kastedilen de budur. Zira kesindir ki, gözden âlem küresinin yarısına yayılacak ışığın çıkması, [bu ışığın] bütün yönlere hareket etmesi, göklere nüfûz etmesi ve rüzgârların esmesiyle karışıklık göstermemesi imkânsız olduğu gibi [bu hususta] daha başka emâreler de söz konusudur.

Gözden ışığın çıkacağı yani diğer aydınlatıcı şeylerde olduğu gibi gözden görülen şeye doğru ışığın çıkacağı muhakkiklerin birçoğunun tercih ettiği görüştür. Bunun üzerine bir şeyin yakından ve suda daha büyük görünmesi, birin iki görünmesi ve ağacın sudaki sûretinin baş aşağı görünmesi gibi optikte tafsilatıyla ele alınan birçok ayrıntıyı bina etmişlerdir.

والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع، والعمدة في إثبات الأول: أنّ نور العين مرئيٌّ وانطباعَ الشَبَح من الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروريٌّ، لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك. وقد يستدل بالقياس على سائر الحواسّ، حيث يأتيها المحسوس، وبأنّ صورة الشمس قد تبقَى زماناً في عينِ مَن أطال النظرَ إليها ثم ٥ أعرض، وبأنّ القريب يُرَى[١] أكبرَ[٢] وما ذلك إلا لكون الانطباع[٣] على مخروطٍ مِن الهواء قاعدتُه سطح المرئيّ[٤] فعند القرب يكون وَتَرُ الزاوية[٥] أعظمَ، وهو ضعيف.[٦]

تمسّك أصحاب الشعاع بأنه يتفاوت الرؤية بقلّة الشعاع / [١٠٥ب] وكثرتِه وغِلَظه ورقته ووقوعِ المرئيّ في سهم المخروط وجوانبه، وقد يشاهد في الظلمة انفصالُ النور من العين، وعند تغميض العين على السراج خطوطٌ شعاعيّةٌ.[٧]

١٠ والجواب أنّ مرجع ذلك إلى نور العين، المسمَّى[٨] بالروح الباصرة، المعِدِّ لحصول مثله في المقابل، المرتسِمِ بينه وبين المرئيّ مخروط[٩] وهميٌّ. وكأنّ هذا هو المراد بخروج الشعاع أو الجسمِ الشعاعي، للقطع بأنه يمتنع أن يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم، وأن يتحرّك إلى الجهات وينفذ في السماوات ولا يتشوّش بهبوب الرياح، إلى غير ذلك من الأمارات.

١٥ هذا، والقول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المبصَر كما في النَيِّرات مما اختاره كثير من المحققين، وبَنَوا عليه رؤيةَ الشيء من القرب أو[١٠] في الماء أعظمَ، ورؤيةَ الواحد اثنين، ورؤية الشجر في الماء منتكسًا،[١١] إلى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المَناظر.

---

١ ل م (غ): مرئى.
٢ ل م (غ): أكثر. وهو خطأ. ويوافق ما أثبتناه عبارة الشرح في المطبوع والنُسَخ. (الشرح، ١٥/٢).
٣ س – ثم أعرض وبأن القريب مرئي أكثر وما ذلك إلا لكون الانطباع.
٤ «ورأسه متصل بالحدقة» (الشرح، ١٥/٢).
٥ وفي هامش ج: «وتر الزاوية خط واصل بين رأسي الخطين الذين هما ضلعا الزاوية.» لشكله راجع التعليق أعلاه.
٦ لوجه الضعف راجع الشرح، ١٥/١.
٧ أي يُرى خطوط شعاعية. قال في الشرح: «وإذا غمض عينَه على السراج يُرى كأنّ خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه والسراج». (الشرح، ١٥/٢).
٨ صفة لنور العين، وكذا قوله «المعد» و»المرتسم». (ج). لكن «المرتسم» صفة جارية على غير من هي له.
٩ فاعل لقوله «المرتسم».
١٠ م: و.
١١ م: منعكسا.

Görmek için duyu organının sağlıklı olması, bakanın bakılanı kastetmesi ve bakılanın orada olmasından sonra şu şartlar vardır: [1] Görülen şeyin yoğun, aydınlık ve her hangi bir engel olmayacak şekilde bakanın karşısında veya karşısı sayılabilecek bir yerde olması. [2] [Yine görülen şeyin] çok yakın çok uzak çok küçük olmaması ve görmede yanıltıcı bir durumun olmaması.

Bu şartlar gerçekleştiğinde görmenin meydana gelmesinin gerekeceği iddia edilmiştir. Eğer görme gerçekleşmezse bu durumda bizim yanımızda yüksek dağlar olduğu hâlde onları görememememiz mümkün olurdu.

Cevap: Yüksek dağların yanımızda olmadığı bilgisi âdete dayalı [kesinlik ifade eden] bir bilgidir.

İç Duyular

İç duyulara gelince, bu duyulardan biri “ortak duyudur” (hiss-i müşterek). Bu duyu dış duyular yoluyla gelen duyulur şeylerin sûretlerini bir araya getiren güçtür. Bu duyuya, bazı duyulur şeylerle diğer duyulur şeyler hakkında hüküm verme, hastanın ve uyuyan kimsenin hâriçte olmayan şeyleri görmesi, herkesin aşağı inen damlayı çizgi; dönen ateşi daire şeklinde görmesi [gibi hususlar] delâlet eder. Bunun dayanağı şudur: Duyu konusu şeylerin sûretleri -her ne kadar nefis idrak edici ve hüküm verici olsa da- nefiste resmedilmez. Gözde de sadece gözün mukâbilindeki veya mukâbili mesâbesindeki şeylerin sûretlerinin resmedilmesi zorunludur. [Dolayısıyla ortak duyuda resmedilir].

Denirse ki: Dokunma ve tatma duyuları kesin bir şekilde beyinle ilgili değildir.

Deriz ki: Birincil ve tek alet olma manasında evet. [Yoksa bu duyular beyinle ilgisiz değildir].

İç duyulardan biri de “hayâl”dir. Hayâl ortak duyuda kaybolduktan sonra duyu konusu şeylerin sûretlerini muhafaza eder. İki şey bu duyuya delildir.

وقد يُشترط في الإبصار، بعدَ سلامة الحاسّة وقصدِ المبصِر وحضورِ المبصَر، كونُه كثيفاً مضيئاً مقابلاً أو في حكمه،[١] من غير حجابٍ ولا إفراطِ قربٍ أو بُعدٍ أو صغرٍ أو سببِ غِلَطٍ.[٢] / [١٠٦أ]

ويُدّعى لزوم حصوله عند حصول الشرائط، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة.[٣]

ورُدّ بأن نفي ذلك من العلوم العادية.

وأما الحواس الباطنة

فمنها الحسّ المشترك، وهي القوة التي يجتمع فيها صوَر المحسوسات بتأدّيها إليها من طرق الحواسّ. يدلّ عليها الحكمُ ببعض المحسوسات على البعض،[٤] ومشاهدةُ النائمِ والمريض ما ليس في الخارج، ومشاهدةُ الكل القَطرةَ النازلةَ خطًّا والشعلةَ الجوّالة دائرةً. ومبناه على أنّ صوَر المحسوسات لا ترتسم في النفس[٥] وإن كانت هي[٦] الحاكمةَ والمدرِكةَ، وعلى ضرورة أنه لا يرتسم في البصر إلا المقابلُ أو ما هو في حكمه.

فإن قيل: كون اللمس أو الذوق ليس بالدماغ قطعيٌّ.

قلنا: نعم، بمعنى[٧] أنه ليس الآلةَ[٨] الأوّلية المختصّةَ.

ومنها الخيال، وهي التي تحفَظ صورَ المحسوسات بعد غيبتها عن[٩] الحسّ المشترك. ويدل عليها وجهان:

١ أي في حكم المقابل، كما في المرآة. راجع الشرح، ١٧/٢.
٢ م: بسبب غلظ.
٣ أي ونحن لا نراها.
٤ «كما نحكم بأن هذا الأصفر هو هذا الحارّ، أو هذا الحلو هو هذا المشموم، وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلّا نوع مدرَكاتِه، فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الأنواع ليصح الحكم بينها.» الشرح، ١٧/٢.
٥ «بل في آلتها. فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة.» الشرح، ١٧/٢.
٦ أي النفس.
٧ س – بمعنى.
٨ س م: الآلية.
٩ ل: من.

Birincisi: Koruma kabul etmeden başkadır. Dolayısıyla koruma için özel bir ilke kaçınılmazdır.[1] Bu ikisinin hayalde bir araya gelmelerinin [kabul için] maddeye ve [koruma için hayal] gücüne dayanması mümkündür. Nefsin idrakleri ve fiilleri güçlere dayandığı gibi ortak duyunun idraklerindeki çeşitlilik de ulaştırma yollarının fazlalığındandır.

İkincisi: Ortak duyuda resmedilen sûret unutmada olduğu gibi bazen tamamen silinir. Bazen de tamamen olmayacak şekilde hatta en küçük yönelmeyle geri getirilmesi mümkün olacak şekilde silinir. Buna "zühûl" denir. Eğer geri getirilen şey başka bir güçte saklı olmasaydı zühûlün unutmakla aynı olması gerekirdi. Bu iki delil de zayıftır.

Bu iki delilden daha zayıfı bu duyuyu, büyüğün küçükte resmolmasının ve ayrışmanın devam etmesiyle beraber birçok sûretin bir arada olmasının imkânsızlığı ile iptal etmektir.[2] Bu [imkânsızlıklar] dışta varlığı bulunan şeylerde geçerli olup sûretlerde geçerli değildir.

İç duyulardan bir diğeri de "vehim"dir. Vehim Zeyd'den idrak edilen belirli bir düşmanlık gibi kendisiyle tikel anlamların idrak edildiği iç duyudur. Anlamlarla kastedilen, dış duyu yollarıyla elde edilemeyen şeylerdir. Sûretlerle ise anlamların aksi kastedilir. Vehime dayanan şey şudur: Biz sarı bir şey görüp o şeyin bal olduğuna ve tatlı olduğuna hükmederiz. İşte bu hüküm tikel bir hükümdür. Yoksa tatlılık ve sarılık [vehimle değil nefisle idrak edilir. Çünkü bunlar tümel hüküm olup] tikel hüküm değildir. Dolayısıyla [sûret ve manaların] hepsi nefiste aletlerin yardımıyla bulunmuş olur.

İç duyulardan biri de "hâfıza"dır. Hâfıza vehmin hükümlerini muhafaza eder. Hâfızaya vehmin hükümlerini geri getirebilmesi bakımından "zâkire" de denir.

Bir diğer iç duyu da sûret ve manalarda birleştirme ayırma şeklinde tasarruf eden "mutasarrıfa"dır. Mutasarrıfa aklın bu duyuyu kullanması bakımından "müfekkire"; vehmin kullanması bakımından ise "mütehayyile" olarak isimlendirilir.

1 Zira filozoflara göre bir ilkeden ancak bir şey sadır olur.

2 Teftâzânî'nin hayâli ispatlama delillerinden daha zayıf bulduğu bu iptal Râzî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 18.

الأول:[١] أنّ الحفظ غيرُ القبول فلا بد له من مَبدأ خاصّ، واجتماعُهما في الخيال يجوز أن يستند إلى المادة والقوةِ، وتنوّعُ إدراكات الحس المشترك يستند[٢] إلى كثرة طرق التأدية كما أنّ إدراكات النفس وأفعالَها تستند إلى القوى. / [١٠٦ب]

الثاني:[٣] أن الصورة[٤] المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان، بل مع إمكان الاستحضار بأدنى الْتِفاتٍ[٥] وهو الذهول، فلولا أنها مخزونة في قوة أخرى[٦] لكان الذهول نسياناً. وكلاهما ضعيف. ٥

وأضعفُ منهما الإبطالُ بامتناع ارتسامِ[٧] الكبير[٨] في الصغير، وازدحامِ الصوَر مع بقاء التمييز، فإنّ ذلك إنما هو في الأعيان دون الصوَر.

ومنها الوهم، وهي التي تدرَك بها المعاني الجزئيةُ كالعداوة المعيّنة من زيد، والمراد بالمعاني: ما لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، وبالصور: خلافُه. ١٠ فالمستند إلى الوهم فيما إذا رأينا شيئاً أصفر فحكمنا بأنه عسل وحلو هو الحكمُ الجزئيّ، لا الصفرةُ أو الحلاوة، ويكون الكل حاضراً عند النفس بمعونة الآلات.

ومنها الحافظة لأحكام الوهم، وتسمى الذاكرةَ باعتبار استرجاعها.

ومنها المتصرّفة في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل، وتسمى باعتبار ١٥ استعمال العقل إياها مفكِّرةً، والوهمِ متخيّلةً.

---

١ ج: أحدهما.
٢ ج – يستند، صح هامش.
٣ ج: ثانيهما.
٤ ج ل: الصور.
٥ ل: التفاوت.
٦ وهي الخيال، (ج).
٧ ج – ارتسام، صح هامش.
٨ ل م: الكثير.

Hâtime: [İç Duyuların Yerleri]

Beynin ilk karıncığının ön kısmı ortak duyunun, son kısmı hayalin, orta kısmı ise mütehayyilenin yeridir. Diğer karıncığın ilk kısmı vehmin son kısmı ise hafızanın yeridir. Bu güçlerin birden fazla olmaları ve yerlerinin tayini hususunda temel dayanak, eserlerinin birden fazla olması ve yerlerinin bozulmasıyla [bu duyuların da] bozulmalarıdır. Kesindir ki duyumsama sadece cismânî güçler için söz konusudur. Bu güçlere alet olmakla kastedilen onlara mahal olmaktan başkası değildir. Öyle ki bu güçler [mahalli olan uzuvdan] başka bir uzvun bozulmasıyla bozulmazlar. Dolayısıyla bu güçlerin hepsinin tek bir güç olması, çokluğun ve bozulmanın [bu tek gücün] aletlerinden kaynaklanması doğru olmaz. Bütün bunlar zayıftır.

İbn Sînâ vehim gücüyle hayal gücünün ayrı birer güç sayılması hakkında tereddüt etmiştir. Tabipler iç duyuları hayâl, müfekkire ve zâkireye indirgemişlerdir.

Hareket Ettirici Güçler

Hareket ettirici güçlere gelince bunlardan biri şevkiyye (arzu) gücüdür. Bu güç [ya] faydalı olarak düşünüleni almaya sevkeder ki bu itibarla "şeheviyye" olarak isimlendirilir. Ya da zararlı görüleni uzaklaştırır ki bu itibarla ise "gazabiyye" olarak isimlendirilir. Bu güçlerden biri de fâile gücüdür. Bu güç sinirleri, elini yumruk yaptığında olduğu gibi kaynaklarına (mebde/ilke) doğru uzatırken, elini açtığında diğer yöne uzatır. Şevkiyye gücünün ilkesine gelince o idrak edici güçlerdendir.

Sonra bu [idrak edici ve hareket ettirici] güçler sonradan ilişen bir durum ya da yaratılış itibariyle bazı canlı türlerinde yahut fertlerinde bulunmayabilir.

خاتمة: مقدَّم البطن الأوَّلِ من الدماغ محلٌّ للحس المشترك، ومؤخَّرُه للخيال؛ والأوسطُ[1] للمتخيلة؛ ومقدَّمُ الأخير[2] للوهم، وآخرُه للحافظة.[3] / [١٠٧أ] والعمدة في تعدّد هذه القوى وتعيينِ مَحالِّها تعدُّدُ الآثار واختلالُها باختلال[4] المحالّ، مع القطع بأنّ الإحساس إنما هو للقُوى[5] الجسمانية وأنّه لا معنى لآلتها إلا ما هو محلّ لها وأنها[6] لا تختلّ[7] بعضو آخر، فلا يصح اتحادُها وعودُ الكثرة والاختلال إلى آلاتها. والكل ضعيف.

وتردّد ابن سينا في تعدّد الوهم[8] والمتخيلة، واقتصر الأطباء على الخيال والمفكّرة والذاكرة.

وأما المحرِّكة

فمنها شوقيةٌ باعثة على جذبِ ما يُتصوَّر[9] نافعًا، وتسمى شهويةً؛ أو دفعِ ما يُتصوّر[10] ضارًّا، وتسمّى غضبيّةً.

ومنها فاعلة لتمديد الأعصاب إلى جهةِ مَبدأها كما في القبض، أو إلى خلاف جهته كما في البسط.[11] وأما مَبدأ الشوق فمن القوى المدرِكة.

ثم بعض هذه القوى قد يفقد في بعض أنواع الحيوان أو أشخاصِه بحسب الخلقة أو العارض.

---

١ أي البطنُ الأوسط، أي كله. وهو أصغر التجاويف الثلاثة، وكمنفذ من البطن الأول الذي هو أكبر التجاويف. راجع الشرح، ١٩/٢.
٢ س ل م (غ): الآخر. | أي مقدم البطن الأخير.
٣ ل: للمحافظة.
٤ م: «واختلافها باختلاف» بدلا من «واختلالُها باختلال».
٥ س: للقوة.
٦ ل: وأنه.
٧ س م (غ): تخيل.
٨ م: الوهمية.
٩ ل م: يتصوره.
١٠ ل م: يتصوره.
١١ ل: البسيط.

İKİNCİ MAKALE: SOYUTLARLA İLGİLİ HUSUSLAR

Bu makalede iki fasıl bulumaktadır.

BİRİNCİ FASIL: NEFİS

Bu fasılda birkaç mebhas vardır.

5 **Birinci Mebhas: [Nefis]**

Nefis feleksel ve insanî nefis kısımlarına ayrılır. Bazen nefis soyut olmayan şeyler için de kullanılır. Örneğin bitkilerin fiillerinin ilkesi için bitkisel nefis, hayvanların fiillerinin ilkesi için hayvânî nefis denir. İşte bu noktadan hareketle nefis, "organik doğal cismin ilk yetkinliği" şeklinde 10 tarif edilir. Nefis beslenme ve büyüme bakımından bitkisel, duyumsama ve hareket bakımından hayvansal, tümelleri akletmesi bakımından insanî ve -eğer yıldızlar, episikller ve benzeri şeyleri alet mesâbesinde kabul edersek- dairesel hareket iradesi bakımından feleksel nefis şeklinde isimlendirilir. Nefsi, yersel nefislere tahsis etmek için bazen tanımına "bi'l-kuvve hayat 15 sahibi" kaydı da eklenir.

Sonra filolozofların kendi prensiplerine göre, örneğin, insanda insanî nefis, hayvansal nefis ve bitkisel nefis bulunmalıdır. Fakat filozoflar bu şekilde olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre doğrusu şudur: Bitkisel nefisten madensel sûretten sâdır olan şeyler de sâdır olur. Hayvanî nefisten 20 de bitkisel nefisten ve madensel sûretten sadır olan şeyler sâdır olur. İnsanî nefisten ise tüm bunlardan sâdır olan şeyler sâdır olur.

Bize göre ise eserler Kâdir'e dayanır. Cisimlerin farklılığı ise arazlardan kaynaklanır. Zira cisimler aynı cins olan cevherlerden oluşmuştur. Yalnız nasslar insanın, daima değişen ve çözülen duyu konusu görüntüsünün 25 ardında bir ruhu olduğunu göstermektedir. Zorunluluk en küçük bünye için dahi ruhun olmasını neredeyse gerekli kılar. İnsanî nefisten kastedilen de işte bu ruhtur.

المقالة الثانية فيما يتعلّق بالمجرَّدات

وفيها فصلان:[١]

الفصل الأول في النفس

وفيه مباحث:

المبحث الأول[٢]

أنها تنقسم إلى فَلكية وإنسانية، وقد تطلق على ما ليس بمجرَّدٍ، كالنفس النباتية لـمَبدأ آثار النبات، والحيوانيةِ لمبدأ آثار الحيوان. فمن ههنا تُفسَّر[٣] بأنها كمالٌ أوَّلُ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ، / [١٠٧ب] فمن حيث التغذي والنموّ نباتيةٌ، ومن حيث الحسّ والحركة حيوانيةٌ، ومن حيث تَعقّل الكلّيات إنسانية، ومن حيث إرادة الحركة المستديرة فلكية، إذا جعلنا الكواكبَ والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات، ويزاد لتخصيص الأرضية[٤] قيدُ "ذي حياة بالقوة".

ثم مقتضى قواعدهم أن يكون في الإنسان مثلاً نفسٌ إنسانيةٌ وأخرى حيوانيةٌ وأخرى نباتيةٌ، لكن ذكروا أن ليس الأمر كذلك،[٥] بل يصدر عن النباتية ما يصدر عن الصورة[٦] المعدنية، وعن الحيوانية ما يصدر عنهما،[٧] وعن الإنسانية ما يصدر عن الكلّ.

وأما عندنا فاستناد الآثار إلى القادرِ، واختلافُ الأجسام بالعوارض، لكونها[٨] من جواهرَ متجانسة، إلا أن النصوص شهدت بأنّ للإنسان روحاً وراء[٩] هذا الهيكل المحسوسِ الدائمِ التبدّلِ والتحلّلِ، وكادت الضرورة تقضي[١٠] بذلك ولو بأدنى تنبيه،[١١] وهو المراد بالنفس الإنسانية.

---

١ الأول في النفس، الثاني في العقل.
٢ ج – في النفس وفيه مباحث المبحث الأول، صح هامش.
٣ أي النفس، (ج).
٤ وفي هامش س: «أي ليكون التعريف مختصّا بنفس الأرضية، غير متناول لنفس الفلكية».
٥ ل: «ذكروا أن الأمر ليس كذلك» بدلا من «ذكروا أن ليس الأمر كذلك».
٦ م (غ): القوة.
٧ م: عنها.
٨ م (غ): بكونها. | أي لكون الأجسام.
٩ س – روحا وراء.
١٠ م: تقتضي.
١١ س: بينة؟ «[illegible]»؛ م: بنية؛ (غ: بينة).

Kelâmcıların görüşleri içerisindeki itimat edilen görüşler şunlardır: Nefis, bedene yayılmış, değişmeyen ve çözülmeyen latîf bir cisimdir. Yahut nefis devam eden aslî parçalardır ki bu parçalardan daha azıyla hayat kâim olmaz. Sanki bu tanımla nefsin hususi görüntü ve duyu konusu bünye olduğu kastedilmektedir. Duyu konusu olma, duyumsanmasının temel özelliği olması anlamındadır.

Filozoflardan bazılarının ve müslümanlardan birçoğunun itimat edilen görüşü ise şudur: Nefis, soyut bir cevher olup bedende tasarruf eder. Nefsin ilk taalluk ettiği şey kalpte bulunan ruhtur. Sonra tüm bedene sirâyet eder ve bütün organlara güçlerini ulaştırır.

Bizim [yani nefsi soyut kabul etmeyen kelâmcıların] delillerimiz şunlardır:

1. Biz tümelle, tikel hakkında hüküm veririz. Bu durumda hem tümeli hem de tikeli idrak etmemiz gerekir. O vakit insanda tikeli idrak eden diğer canlılarda olduğu gibi ancak cisimdir.

2. Herkes "ben" ile işaret edilenin, burada bulunduğu, ayakta ve oturuyor olduğunu kesin olarak bilir. Ben ile işaret edilen de cisimden başka bir şey değildir.

3. Eğer nefis soyut olsaydı bütün bedenlere nispeti eşit olurdu. Bu durumda nefsin intikal etmesi mümkün olurdu. Dolayısıyla şimdiki Zeyd önceki Zeyd olmazdı. Bu deliller zayıftır.

4. Nassların zâhirî anlamlarıdır. [Fakat bu nassların zâhirleri] kesinlik ifade etmezler.

Bu hususta "Nefsin soyut olduğuna delil yoktur. Dolayısıyla nefsin soyut olmaması gerekir." şeklindeki istidlâl ise zayıflığıyla birlikte şöyle bir muârazaya da muhatap olur: Nefsin mekân tuttuğuna dair de delil yoktur. Dolayısıyla nefsin soyut olması gerekir.

Nefsin soyut olduğunu benimseyenlerin delilleri şunlardır:

1. Nefis akletmesiyle birlikte, soyutlar gibi maddî olmayan şeylere, herhangi bir konum ve miktara tahsîs edilmesi imkânsız tümellere ve bölünmeyi kabul etmeyen varlık, birlik, nokta ve bileşiklerin kendisinde son bulduğu diğer basitlere, bir cisimde bir arada olmaları imkânsız olan iki zıdda hatta farklı şekiller ve farklı sûretlere mahal olur.

والمعتمَد من آراء المتكلمين أنّه[١] جسمٌ لطيف سارٍ في البدن لا يتبدّل ولا يتحلّل، أو الأجزاءُ الأصلية الباقيةُ التي لا تقوم الحياة بأقلَّ منها، وكأنّه المراد بالهيكل المخصوص[٢] والبِنيةِ المحسوسة، / [١٠٨أ] أي من شأنها أن تُحَسَّ.

ومن آراء الفلاسفة وكثيرٍ من المسلمين أنها جوهرٌ مجرَّد متصرِّف في البدن متعلِّق أوّلاً بروحٍ قلبيّ يسري[٣] في البدن فيُفيض على الأعضاء قُواها. ٥

لنا وجوه:

الأول: إنا نحكم بالكلّيّ على الجزئيّ فيلزم أن ندركَهما،[٤] ومُدرِك الجزئيّ منّا هو الجسمُ ليس إلّا، كما في سائر الحيوانات.

الثاني: أن كل أحد يقطع بأن المشار إليه بـ«أَنَا» حاضرٌ هناك وقائمٌ وقاعدٌ، وما ذاك إلا الجسم. ١٠

الثالث: لو كانت مجرّدةً لكانت نسبتُها إلى الأبدان على السواء فجاز أن ينتقل، فلا يكون زيد الآن هو الذي كان. والكلّ ضعيف.

الرابع: ظواهر النصوص، ولا تفيد القطع.

وأما الاستدلال بأنه لا دليل على تَجرّدها فيجب نفيه فمع ضعفه معارَضٌ[٥] بأنه لا دليل على تحيّزها فيجب نفيه.[٦] ١٥

احتجّوا بوجوه:

الأول: أنها[٧] بتعلّقها[٨] تكون مَحلًّا لِما ليس بمادّيٍّ كالمجردات، ولِما[٩] يمتنع اختصاصه لوضع ومقدار كالكليات، ولما لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدةِ والنقطةِ وسائر البسائط التي إليها تنتهي المركَّبات،

---

١ م: إنها.
٢ م: المحسوس.
٣ أي الروح، (ج).
٤ س: يدركهما.
٥ س: يعارض.
٦ ل – فمع ضعفه معارض بأنه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه، صح هامش.
٧ ل – أنها، صح هامش.
٨ ج: لتعلقها، وفي الهامش بتعلقها نخ.
٩ عطف على قوله «لما ليس بمادي»، كما يعطف عليه ما يلي. (ج).

Zira soyutta bu imkânsız değildir. Zira soyutta sûretler arasında bir sıkışıklık (tezâhum) durumu olmaz. Hatta bu sûretler iki zıttın veya iki çelişiğin sûretleri olsalar dahi böyledir.

Bu görüşün bina edildiği şey[ler şunlardır]: [1] Düşünmenin sûretin meydana gelmesiyle gerçekleşmesi. [2] Bölünmeyen bir konum sahibinin kabul edilmemesi. [3] Sûretle sûreti alınan şeyin soyutluk, konum, miktar, bölünebilme, zıtlık ve bunların yokluğu bakımından eşit olması. [4] Mahallin bölünmesinin -eğer mahalle yerleşme sonlu olması nedeniyle çizgiye eklenen nokta gibi mahallin tabiatı gereği değil de mahallin zâtının gereği ise- mahalde bulunanın bölünmesini gerektirmesidir.

2. Nefis zâtını, aletlerini ve idraklerini idrak eder. Fiillerin çokluğu, aletlerin ve organların zayıflamasıyla nefse zaaf ve yorgunluk ilişmez. Aksine gücü ve yetkinliği artar. Cismânî hiçbir güç bu şekilde değildir. Bu delilin dayanağı tümevarım ve anolojidir (temsîl).

3. Eğer düşünme gücü cisimde olsaydı, ya bulunduğu cismi düşünmesinde, o cismin hazır olması yeterdi ki bu durumda, nefsin kendi zâtını ve lâzımî sıfatlarını akletmesi gibi -ki bu şeylerin akledilmesi başkasına kıyasla değildir- bu akletme kesilmezdi. Ya da o cismin hazır olması yetmezdi ki bu durumda düşünme hiç gerçekleşmezdi. Zira tek bir maddede bir şey için birden fazla sûret imkânsızdır. Bu delilin bina edildiği şey idrakin, sûretin meydana gelmesiyle gerçekleşmesidir.[1]

Sonra onlar tümelin idrakinin, akledenin soyut olmasını; tikelin idrakinin de aletlerin vasıta olmasını gerektirmesi anlayışı üzerine, feleklerin soyut nefisleri ve cismânî güçleri olduğu anlayışını bina etmişlerdir. Zira feleklerin hareketleri doğal hareket değildir. Çünkü doğa gereği istenen şey doğa gereği uzaklaşılan olamaz. Feleklerin hareketleri zorlamalı hareket de değildir. Zira zorlamalı hareket doğanın aksi şekilde gerçekleşir. Zorlama bittiğinde ise zorlamalı hareket de biter. Yine zorlamalı hareketler zorlamaya uygun hareket ederler. Dolayısıyla benzerlik gösterirler [yön, hız ve yavaşlık bakımından farklılık göstermezler]. O hâlde feleklerin nefislerinin hareketi irâdîdir. Bunun için sadece tahayyül yetmez. Zira tahayyül sürekli tek bir düzende olmaz. Tümel düşünme de yeterli değildir. Zira tümel düşünme tikel hareketlerin ilkesi olmaya uygun değildir. Zira onun bütüne nispeti birdir. Bu mukaddimelerin çoğusu men'e muhatap olur.

---

1 Kelâmcılara göre idrak, sûretin idrak edende meydana gelmesi değildir; idrak eden ve idrak edilen arasındaki nispettir. Teftazânî burada bu görüşün filozofların idrak anlayışları üzerine bina edildiğine dikkat çekmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 25

ولما[١] يمتنع اجتماعه في جسمٍ –كالضدين، بل الصورِ والأشكالِ المختلفة– دون مجردٍ، إذ لا تَزاحم فيه بين الصوَر ولو من الضدين أو النقيضين. / [١٠٨ب]

ومبناه على كون التعقّل بحصول الصورة، وعلى نفي ذي وضع غير منقسم، وعلى تساوي الصورة وذي الصورة في التجرد وفي الوضع والمقدارِ وفي قبول الانقسام وفي التضاد وأعدامِها، وعلى استلزام انقسامِ المحلّ انقسامَ الحالّ فيما يكون الحلول لذات المحلّ لا لطبيعةٍ[٢] تلحقه، كالنقطة في الخط للتناهي.[٣]

الثاني: أنها تدرِك ذاتَها وآلاتِها وإدراكاتِها، ولا يلحقها بكثرة الأفعال وضعفِ الأعضاءِ والآلاتِ ضعفٌ وكَلالٌ بل قوّة وكمال، ولا شيء من القُوى[٤] الجسمانية كذلك، ومرجعه إلى استقراء وتمثيل.[٥]

الثالث: أن القوة العاقلة لو كانت في جسم فإما أن يكفي في تعقّله حضورُه فلا[٦] ينقطع كتعقّل النفس ذاتَها وصفاتِها اللازمةَ التي ليست بالمقايسة إلى شيء، أَوْ لا[٧] فلا يحصل أصلاً، لامتناع تعدّد الصور لشيءٍ واحد في مادة واحدة. ومبناه على كون الإدراك بحصول الصورة.

ثم بنَوا على استلزام إدراك[٨] الكليّ تجردَ العاقل[٩] والجزئيّ تَوسُّطَ الآلات أنّ[١٠] للأفلاك نفوساً مجرّدةً وقوىً جسمانيةً، لما أن حركاتها ليست طبيعيّةً –لأن المطلوب بالطبع لا يكون مهروباً عنه[١١] بالطبع– ولا قسريّةً –لأنها إنما تكون / [١٠٩أ] على خلاف الطبع فتنتفي بانتفائه، وعلى وفق القاسرة[١٢] فتتشابه– بل إراديّةً، ولا يكفي التخيّل المحضُ لأنه لا ينتظم أبداً، ولا التعقل الكليّ لأنه لا يصلح مَبدأ لجزئيات الحركة لاستواء نسبته إلى الكل. وأكثرُ المقدمات في حيّز المنع.

---

١ م: لا.
٢ ل: «لأن الطبيعة» بدلا من «لا لطبيعة». | أي أمر، (ج).
٣ م (غ): المتناهي.
٤ ل: القوة.
٥ وفي هامش ج: أوتمثيل، نخ.
٦ س ل: ولا.
٧ أي أو لا يكفي، (ج).
٨ ج – إدراك، صح هامش.
٩ م: العقل.
١٠ ل: لأن. | فأن وما بعده مفعول لقوله «بنوا».
١١ ج س ل – عنه.
١٢ ج س ل – القاسر.

İkinci Mebhas: [Nefsin Özellikleri]

Tanımları [yani mahiyetleri] bir olduğu için nefisler birbirinin mislidir. Denilmiştir ki: Fiilleri ve gerekleri farklı olduğu için nefisler birbirinin misli değildir. Bu iki görüş de zayıftır.

5 Nefislerin Kâdir-i Muhtâr'a dayanması bize göre, soyut olsun ya da olmasın nefislerin hâdis olmasını gerektirir. Nasların zâhiri nefislerin bedenden önce mi, sonra mı yaratıldığı hususunda farklılık arz etmektedir.

Filozofların görüşlerine gelince, [filozofların bazılarınca] nefsin kadîm olduğu söylenmiştir. Çünkü hâdis olan ebedi olamaz ve herhangi bir ma-
10 halden de ayrı olamaz. Bu iki [öncül de] yanlıştır.

[Aristo ve takipçileri tarafından] "Nefis hâdistir." denilmiştir. Delilleri şunlardır:

1. Nefis [eğer kadîm olsa] bedene taallukundan evvel işlevsiz olur. Hâlbuki varlıkta işlevsiz bir şey yoktur. Bedenden ayrıldıktan sonraki durumu
15 ise böyle değildir. Zira o zaman nefisler rahatlık ve güzel nimetler içinde yahut azap ve ateşler içerisinde olacaktır.

2. Eğer beden için ona özgü mizacı meydana gelirse bu durumda bu istidâda uygun bir nefis feyz yoluyla gelir. Zira feyz [istidâdın tamam olması durumunda] geneldir. Dolayısıyla hâdis şarta bağlı olan da hâdistir.

20 Denirse ki: Mizacın yok olmasıyla nefsin de yok olması gerekir.

Deriz ki: Mizaç nefsin hudûsu için şarttır; varlığı için şart değildir.

[Bu delile] şöyle itiraz edilmiştir: Yetkinliği elde etmek için bekleyen işlevsiz değildir. Mizaç ise nefsin hudûsunun değil bedene taallukunun şartıdır.

25 3. Bu [üçüncü] delil [bu hususta] temel dayanaktır. Bu delil şöyledir: Nefisler bedenlere taallukundan sonra kesin bir şekilde birden fazladır. Bedene taallukundan evvel ise, eğer [bütün nefislerin tek bir nefis olması şeklinde] birse birden fazla olma birlikten sonradır. Bu da soyutluğa aykırı olmakla birlikte neticeyi [yani nefislerin hâdis olmasını] gerektirir.

المبحث الثاني

النفوس متماثلةٌ، لوحدةِ حدّها، وقيل: متخالفة، لاختلاف لوازمِها وآثارِها. وكلاهما ضعيف.

واستنادها إلى القادر المختار عندنا يقتضي حدوثَها، مجردةً كانت أو لا.

٥ واختلفت ظواهر النصوص في أن الحدوث قبل البدن أو بعده.

وأما عند الفلاسفة، فقيل: قديمة، لأنّ الحادث لا يكون أبدياً، ولا عن المحلّ غنياً.[١] وكلاهما ممنوع.

وقيل:[٢] حادثة، لوجوه:

الأول: أنها قبل التعلّق تكون معطَّلة ولا تعطُّلَ[٣] في الوجود، بخلاف ما بعد

١٠ المفارقة، فإنها في رَوح وريحانٍ أو عذابٍ ونيران.

الثاني: أنه إذا حدث للبدن مزاجه الخاصّ فاضت عليه نفسٌ تُناسِب استعدادَه، لعموم الفيض، والمشروط بالحادث حادث.

فإن قيل: فيلزم[٤] انتفاؤها[٥] بانتفائه.

قلنا: هو شرط الحدوث لا الوجودِ.

١٥ واعتُرض بأنّ المترصِّد لاكتساب الكمال لا يكون معطَّلاً، وبأنّ المزاج شرط التعلّق لا الحدوث.

الثالث: -وهو العمدة- أنها بَعد التعلّق / [١٠٩ب] متعدِّدة قطعاً؛ فقبلَه إن كانت واحدة فالتعدّد بعد الوحدة منافٍ للتجرّد[٦] أو[٧] مستلزم للمطلوب؛[٨]

---

١ وفي هامش ج: «أي لا يجوز أن يكون مجرّدًا.»
٢ والقائلون أرسطو وشيعته. راجع الشرح، ٢٧/٢.
٣ ج ل: معطل.
٤ س – فيلزم.
٥ ل م: انتفاؤه.
٦ إن تكثّرت بالانقسام والتجزي. راجع الشرح، ٢٧/٢-٢٨.
٧ س م (غ): «مع منافاته التجرد» بدلاً من «مناف للتجرد أو».
٨ أي للحدوث، إن زال الواحد وحصل الكثير.

Eğer taallukun öncesinde birden fazla ise ayrışması, ya mahiyet ve gerekleriyledir. [Bu ise] birbirinin misli olmaya aykırıdır. Ya örneğin, kendi hüviyyetini bilme gibi ona yerleşen bir şeyledir ki bu kısır döngüyü gerektirir. Ya da ayrışma bedenlerin birbiri ardına başlangıcı olmayacak şekilde gelmesi şeklinde maddî ilişenlerle olur ki bu, tenâsühü ve cisimlerin kadîm oluşunu gerektirir. Nefislerin bedenlerden ayrılmasından sonrasına gelince bu durumda ayrışma devam eder. Çünkü herbiri için özgülükler meydana gelmiştir. Bunun en azı kendi hüviyetini bilmedir.

Şöyle itiraz edilmiştir: 1) İki nefis arasında olsa dahi nefislerin temâsülü men‘ edilir. 2) Cismin kadîm olmasınının imkânsızlığı ile tenâsühün imkânsızlığı da men‘ edilir. Nasıl olacak ki! Tenâsühün bâtıl oluşunu nefsin hâdis olduğu anlayışı üzerine bina etmişlerdir. Şayet denirse ki: "Nefsin taayyünü belirli bir bedenle olur. Öncesinde ise –ister tenâsüh bâtıl olsun ister olmasın– taayyün yoktur, dolayısıyla varlık da yoktur." Şöyle deriz: "[Bunun geçerli olması için] başlangıcı olmayacak şekilde birbirini önceleyen belirli bedenlerde nefsin taayyün etmesinin iptali de gereklidir."

[Bu iki itiraza] "Tartıştığımız kimse zaten [nefislerin birbirinin misli olduğu ve temâsülün imkânsızlığı şeklindeki] iki mukaddimeyi kabul ediyor." şeklinde cevap verilebilir.

Sonra nefis, bedeni kendisinden başka bir yönetenin olmadığını ve başka bir bedende tasarrufu bulunmadığını kesin olarak bilir. Beden ve nefis birbiriyle eşitlik üzeredir. Hiç bir bedenin iki nefsi yoktur. Hiçbir nefis için de birlikte bulunan veya birbirinin yerine geçen iki beden söz konusu değildir. Öyle olsaydı, nefsin ilk bedenine ait bir şeyler hatırlaması, varlığa gelenlerin ölenlere denk olması ve istidâdın tamam olması ile feyzin genel oluşuyla hâdis olan başka bir nefsin bu [intikal eden] nefisle [kendisine intikal ettiği bedende] bir araya gelmesi gerekirdi.

Şöyle itiraz edilmiştir: Bu mukaddimeleri kabul ettiğimizde sadece başka bir insan bedenine intikalin olmayacağı ortaya çıkar. Fakat tenâsühü savunanların farklı görüşleri üzere başka bir canlıya, bitkiye, cansıza veya [bazı filozofların dediği gibi] semavî bir cirme intikal durumu devam eder.

وإن كانت متعدّدة فتَمايُزها بالماهية ولوازِمِها ينافي التماثلَ، وبما يَحُلّ فيها[١] –كالشعور بهويتها مثلاً– يستلزم الدورَ، وبالعوارض المادية –بأن تتعاقبَ الأبدانَ لا عن بداية– يستلزم التناسخَ وقِدمَ الجسم. وأما بعد المفارقة فالامتياز باقٍ بما[٢] حصل لكلٍّ من الخواصّ، وأقلُّها الشعور بهويتها.

٥ واعتُرض [١] بمنع التماثل ولو بين نفسين،[٣] [٢] ومنعِ استحالة قِدمِ الجسم والتناسخِ،[٤] كيف وقد بنَوا بيانَ بطلانه[٥] على حدوث النفس.[٦] فإن[٧] قيل: تَعيّنُ النفس إنما يكون ببدن معيّنٍ، فقبله[٨] لا تعيُّنَ فلا وجودَ [سواءٌ] بطل التناسخ أو لم يبطل. قلنا: لا بد[٩] من إبطال أن يتعيّن قبله ببدنٍ آخر معيَّنٍ وهكذا.

وقد يجاب[١٠] بأنّ الخصم معترف بالمقدمتين.[١١]

١٠ ثم النفس قاطعة[١٢] بأن ليس معها في هذا البدن مدبِّر[١٣] آخر ولا لها تدبير في بدن آخر. فهما على التعادل: ليس لبدن[١٤] نفسان ولا لنفس بدنان، لا معاً[١٥] ولا على البدل، وإلّا لزم أن تتذكر شيئاً من أحوال البدن الأوّل، وأن[١٦] ينطبقَ عدد الكائنات على الفاسدات، / [١١٠أ] وأن يجامعها نفس أخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض.

١٥ واعتُرِض بأنها[١٧] –بعد التسليم– إنما تَنفي[١٨] الانتقالَ إلى بدن آخر إنسانيّ[١٩] لا حيوانٍ آخر[٢٠] أو نباتٍ أو جمادٍ على اختلاف آراء التناسخية[٢١] أو جرمٍ سماويّ.[٢٢]

---

١ س: فيه.
٢ م: لما.
٣ بأن يكون كل فرد من أفراد النفوس نوعًا منحصرا في التشخص. راجع الشرح، ٢٨/٢.
٤ أي ومنع استحالة التناسخ.
٥ أي بطلان التناسخ، (ج).
٦ «فلو بني إثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورًا.» (الشرح، ٢٨/٢).
٧ هذا الإيراد وجوابه من جملة قول المعترض، فلذا ألحقناهما بفقرة الاعتراض.
٨ أي قبل البدن.
٩ أي لإثبات دعواكم من حدوث النفس.
١٠ عن الاعتراضين المذكورين.
١١ أي تماثل النفوس وبطلان التناسخ. فالجواب إلزامي.
١٢ م: ناطقة.
١٣ م: تدبر.
١٤ ل: ببدن.
١٥ ج – لا معا، صح هامش.
١٦ م: أن.
١٧ أي الوجوه الثلاثة.
١٨ م (غ): يبقى.
١٩ م: إنسان.
٢٠ م – آخر.
٢١ س: التناسخة، م: المتناسخة.
٢٢ على ما جوزه بعض الفلاسفة. راجع الشرح، ٢٨/٢.

Tenâsühü benimseyenler tenâsüh düşüncesinin ispatı hakkında en fazla şunlara tutunabilirler: [1] Varlıkta işlevsiz bir şey yoktur. [2] Nefisler yetkinliğe ulaşma isteğiyle yaratılmışlardır ki bu da ancak [bedenlere] taallukla olur. [3] Nefis kadîmdir. Sonlu durumlara ve illetlere dayandığı için de [sayı bakımından] sonlu olmuş olur. Zira sonsuz [bir] varlık imkânsızdır. Fakat bedenler [kadîm olmadıkları için] sonsuzdur.[1] Bütün bu deliller zayıftır.

Bazı kâfirlerin domuz ve maymuna çevrilmesi ve haşredilen nefislerin tekrar bedenlerine döndürülmesinde ise [yani bunun tenâsüh olup olmadığı şeklinde] tartışılacak bir durum yoktur.

Bazılarının aktardığı "Yetkin nefisler akıllar âlemine birleşirler. Orta derecede yetkin nefisler semâvî cirimlere ve misâlî sûretlere -ki ileride bileceksin- birleşirler. Kusurlu nefisler ise kazandığı ahlaka ve kendisine yerleşen heyetlere uygun bir hayvan bedenine birleşir. Bu hâlde maruz kaldığı acılar ve sekerâtla karanlıklardan kurtuluncaya kadar kalır" şeklindeki ifadelere gelince, meâd konusundaki kesin naslar bu anlayışın yanlış olduğunu kesin bir şekilde ortaya koyar. Bu hususta kuşku yoktur. Sonra onlar Allah Teâlâ'ya iftira ederek cehennemliklerle ilgi bazı âyetleri bu anlayışlarına hamletmişlerdir.[2] Allah [onların iftiralarından] yücedir; büyüktür.

Üçüncü Mebhas: [Nefsin Beden Yok Olduktan Sonraki Durumu]

Nefsin bedenden ayrı olduğunu kabul edenler bedenin yok olmasıyla nefsin yok olmayacağı hakkında ittifak etmişlerdir. Zira nefsin beden üzerindeki yönetiminin bedenle beraber nefsinde yok olmasını gerektirmediği açıktır. Ancak nefsin bekâsının bize göre delili nakil iken, filozoflara göre ise nefsin yok olmasının imkânsızlığıdır. Zira [filozoflara göre] [1] nefis, müstakil olarak veya bekâsında değil ama hudûsunda şart olması bakımından kadîme dayanır. Bu delil zayıftır. [2] [Nefis bi'l-fiil bekâsı olan basit cevher olduğu için kendiyle yok olmayı (fenâ) kabul etmez. Yani ona mahal olmaz. Bu nedenle] eğer nefis yok olsa sûretler ve arazlar gibi bir maddede yok olurdu. Zira zâtî ve itibârî imkân anlamında değil de istidâdî imkân anlamında yokluk gücü ve yokluğun kabulü bir mahalle ihtiyaç duyar. Bu mahal, kabul edilenin [yani yokluğun] meydana gelmesinde de devam eder ve kendisinde nefsin sıfatlarından olan şeyler kâim olur. Bu delil [yokluk gibi] "kabul edilen ademî"de bu durumun [yani mahalle ihtiyacın] men'iyle reddedilmiştir.

1 Bu duruma göre sayısı sınırlı nefislerin sayısı sınırsız bedenlere dağıtılması gerekir ki bu imkânsızdır.
2 "Her ne vakit derileri yansa başka derilerle değiştiririz."(Nisâ, 4/56) gibi âyetler kastedilmektedir.

وغاية متشبَّثهم في إثبات التناسخ –على الإطلاق– أنه لا معطَّل[١] في الوجود، وأن النفوس جُبلَت على الاستكمال وذلك في التعلّق، وأنها قديمة فتكون متناهية –لاستنادها إلى علل وحيثيات متناهية ولامتناع[٢] وجود ما لا يتناهى[٣]– والأبدانُ غيرُ متناهية.[٤] والكل ضعيف.

٥ والذي ثبت من مَسخِ بعض الكفرة قِرَدةً وخنازيرَ ومن ردِّ النفوس إلى الأبدان المحشورة فليس من المتنازَع في شيء.

وما[٥] يحكيه بعضهم من أنّ النفوس الكاملةَ تتصل بعالم العقول، والمتوسطةَ بأجرام سماوية أو أشباح مثالية وستعرفها، والناقصةَ بأبدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الأخلاق وتمكّنت فيها من الهيئات متدرجةً[٦] في ذلك إلى ١٠ أن تتخلص من الظلمات بما لقيت من أنواع العذاب والسَكَرات –فالنصوص القاطعة في باب المعاد تكذبه.[٧] ثم إنهم يَصرِفون إليه بعضَ الآيات الواردة / [١١٠ب] في أصحاب النار، افتراءً على الله تعالى.[٨]

المبحث الثالث

اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على أنها لا تفنى بفنائه لظهور أن علاقة ١٥ التدبير لا تقتضي ذلك، إلا أن دليل بقائها عندنا السمعُ، وعند الفلاسفة امتناعُ فنائها –لاستنادها إلى القديم استقلالاً أو بشرطٍ في الحدوث دون البقاء[٩]– وهو ضعيف، ولأنها لو فَنيت لكانت في مادة كالصوَر والأعراض، لأن قوة الفناء وقبولَه –بمعنى إمكانِه الاستعداديّ لا الذاتيّ الاعتباريّ– يفتقر إلى محلّ يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ما هو من صفات النفس، ورُدَّ بمنع ذلك في ٢٠ المقبول العدميّ.

---

١ ل: تعطل.
٢ م: لامتناع.
٣ أي وجودًا بالفعل وعلى سبيل الاجتماع.
٤ لأن وجودها على سبيل التعاقب.
٥ مبتدأ، خبره قوله «فالنصوص...تكذبه»، (ج).
٦ م: مندرجة.
٧ م: «قاطعة بكذبه ولا ريب فيها» بدلا من « تكذبه».
٨ م + علواً كبيراً.
٩ بشرط يشترط لحدوثها دون بقائها.

Dördüncü Mebhas: [Tikellerin İdraki]

Bize göre tikelleri idrak eden nefistir. [Bizim delillerimiz şöyledir:] [1] Nefis tümelle tikel hakkında ve iki tikelin birbirinden farklılığı hakkında hükmeder. [2] Nefsin [bedendeki] tikel fiilleri tikel idraklere bağlıdır. Zira tümel bir görüşün tikellere nispeti eşit derecededir. [3] Yine herkes gören ve duyanın kendisi [-ki nefis de zaten budur-] olduğunu kesin olarak bilir.

Filozoflara göre ise tikelleri idrak eden duyu organlarıdır. Eğer böyle olmasaydı [1] görmenin görme organıyla, duymanın duyma organıyla gerçekleştiğine kesin kanaat oluşmazdı. [2] Bu organların zarar görmesiyle bu organların fiillerinde bir kusur olması gerekmezdi. [3] Duyumsama için o şeyin yanında bulunmak gerekmezdi. Zira nefsin hâli farklılık göstermez. [Benzer şekilde] konumu ve miktarı olan şeylerin soyutta resmedilmesi imkânsız olduğu için bu şeyler tahayyül edilemezdi. [5] Yine iki tarafında da eşit iki diktörtgen olan bir dikdörtgen hayal ettiğimizde [idrak edenin duyu organı olmaması durumunda] sağdaki ve soldaki arasında ayrışma oluşmazdı. Zira ayrışma ancak mahalle olur.

Ancak filozofların bu ifadeleri, nefsin tikelleri zâtıyla değil de aletleriyle idrak ettiğine hamledilirse tartışma kalmaz. İki grubun delilleri de birleştirilmiş olur. [1] Hayvanların [soyut] nefsi bulunmamakla birlikte duyumsamalarının olması sorun oluşturmaz. Bu kabul edilse dahi [duyular gibi] lâzımlarda ortaklık [soyut nefis gibi] melzûm da ortaklığı zorunlu kılmaz. [2] Nefsin kendi hüviyyetini idrak etmesi de sorun oluşturmaz. Zira bu idrak sûretinin resmolmasına ihtiyaç duymaz. Zaten tartışma sûretinin [soyut nefse] resm olması imkânsız olduğu maddî tikeller hakkındadır. [3] “Nefsin bedene taalluku, nefsin bedenini tasavvurunu ve ona yönelmeyi iktiza eder. Zira herhangi bir bedeni tasavvur etmesi, nefsin tüm bedenlere nispeti eşit olduğundan yeterli olmaz.” şeklinde bir sorun da söz konusu değildir. Çünkü bu taalluk münasebet gereği şevkî ve tabiîdir. İrâdî değildir ki taalluku kendisinin tasavvuruna bağlı olsun. [4] Aynı şekilde nefsin kullanma kastıyla aletlere yöneldiğinde, aletleri idrak etmesi de bir sorun oluşturmaz. Zira nefis tahayyül yoluyla[1] [aletlerini] idrak etmiş olabilir. Yahut [aletlerin] “özel”likleri izâfetler bakımından olup tikellik sınırına varmayabilir. Bu da duyu konusu olan bu bedende bizim için örneğin duyma yetimiz olduğunu idrak ederek olur.

1 Zira tahayyülle elde edilenlerin duyu organları yoluyla elde edilmiş olması gerekmez. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 32.

المبحث الرابع

مُدرِك الجزئيات عندنا النفسُ، [١] لأنها تحكم بالكليّ على الجزئيّ، وبتغاير الجزئيّين، [٢] ولأن أفعالها[١] الجزئية تتوقف على إدراكاتٍ جزئية، إذ الرأي الكليّ نسبتُه إلى الجزئيات على السواء، [٣] ولأن كل أحد يقطع بأنه الذي يُبصِر ويَسمع.

وعند الفلاسفة الحواسُّ، وإلا لم يحصل الجزم بأنّ الإبصارَ للباصرة والسماعَ للسامعة، ولم توجِب آفةُ العضو آفةَ فعلِه، ولم يتوقف الإحساسُ على الحضور إذ لا يتفاوت حال النفس / [١١١أ]، ولم يُتخيَّل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرَّد، ولم يحصل الامتياز بين[٢] المتيامِن والمتياسر فيما إذا تخيّلنا مربّعًا مجنّحًا بمربّعين متساويين،[٣] إذ لا امتياز إلا بالمحلّ.

وحملُ كلامهم على أنها لا تُدرِك الجزئياتِ بالذات[٤] بل بالآلات[٥] يَرفع النزاعَ ويَجمع بين أدلة الفريقين. ولا يُشكَل بإحساس البهائم مع عدم النفس، لأنه لو سُلّم فالاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراكَ في الملزوم؛ ولا بإدراك النفس هويّتَها، لأنه لا يفتقر إلى ارتسام الصورة، على أن الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها؛[٦] ولا بأنّ تعلّقها بهذا البدن يقتضي تصوُّرَه والقصدَ إليه، إذ[٧] لا يكفي[٨] تصوّر بدنٍ ما لاستواء نسبته، لأن ذلك التعلق شوقيّ طبيعيّ بمقتضى المناسبة، لا إراديّ ليتوقف على تصوره بعينه؛ ولا بإدراكها الآلاتِ عند قصد استعمالها، لجواز أن يكون تخيّلًا[٩] أو تكون[١٠] الخصوصيات بحسب الإضافة من غير أن تنتهي إلى حدّ الجزئية، بأن تُدرِك مثلاً سامعةً[١١] لنا في هذا البدن المحسوس.

---

١ م: الأفعال.
٢ م: من.
٣ وهذا شكله:
٤ س – بالذات.
٥ س: الآلات.
٦ وفي هامش ج: في النفس بل في الحس.
٧ ج – إذ، صح هامش.
٨ ل – إليه إذ لا يكفي، صح هامش.
٩ ل: تخييلا.
١٠ ل: كون.
١١ م: سابقة.

Evet, burada [şu sorunlar] yönelir: Duyu konusu olanın idrakinde eğer nefiste sûret resmolursa kaçınmak istediğimiz [tikelin tümele resmolması] karşımıza çıkar. Eğer resmolmazsa, alette sûretin meydana gelmesi durumunda, bizim idrak ve nefiste bir şeyin hazır olması diyebileceğimiz hangi hâl nefiste oluşur? [Yine] nefiste bir sûretin oluşmamasının bir benzeri, tümelin idrakinde niçin yeterli olmaz?

Tenbîh: Filozoflara göre aletler yok olunca tikellerin idraki de kalmaz. Bize göre ise kalır. Dahası İslâm kanununa göre aletlerin yok olmasından sonra da yenilenen idrakler söz konusudur. Bunun içindir ki kabir ziyaretiyle ve iyi insanların nefislerinden yardım istemekle fayda elde edilir.

Beşinci Mebhas: [Nazarî ve Amelî Akıl]

Nefis gücü, yetkinliğe ulaşmak için ilkeden etkilenmesi itibârıyla nazarî akıl, bedenî yetkinleştirmek için etkilemesi bakımından ise amelî akıl olarak isimlendirilir.

Nazarî aklın dört mertebesi vardır. Zira nazarî akıl ya zayıf istidât hâlidir ki bu, akledilirleri sadece bilme kabiliyetidir. Bu akla "heyûlânî akıl" denir. Ya orta istidat hâlidir ki bu, zorunluların meydana gelmesiyle nazarîler için istidâtlardır. Bu akla "bi'l-meleke akıl" denir. Ya güçlü istidâttır ki bu, nazarîleri kesp olmadan -ki zaten kesbedilmiş ve depolanmışlardır- zihinde hazır etmeye güç yetirmedir. Bu akla ise "bi'l-fiil akıl" denir. Ya da nazarî aklın yetkinliğidir ki bu, nazarîlerin müşahede edilebilecek şekilde kendisinde hazır olmasıdır. Bu akla "müstefâd akıl" denir. Aynı şekilde [nazarî aklın mertebeleri şöyle de açıklanır[1]:] Nefis ya boştur (heyûlânî) ya kendisinde sadece zorunlu bilgiler vardır (bi'l-meleke). Ya da nazarî bilgiler kendisinde hazır olmayacak (bi'l-fiil) veya hazır olacak (müstefâd) şekilde bulunuyordur.

1 Bu açıklama Râzî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 33.

نعم، يتوجّه أنّ في إدراك المحسوس، إن ارتسمت الصورة في النفس أيضاً، عاد المحذور؛ وإن لم ترتسم فأيُّ حالةٍ تَحصل للنفس / [١١١ب] عند ارتسام الصورة في الآلة نسمّيها[١] "إدراكاً" و"حضوراً للشيء عند النفس"؟ ولِمَ لا يكفي مثلها في إدراك الكليّ من غير صورة في النفس؟

٥ **تنبيه**: فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات، وعندنا يبقى،[٢] بل الظاهر من قانون الإسلام الإدراكات[٣] المتجدّدة أيضاً،[٤] ولهذا يُنتفع بزيارةِ القبور والاستعانةِ من نفوس الأخيار.

المبحث الخامس

قوة النفس باعتبار تأثُّرها عن المَبدأ للاستكمال تسمى عقلًا نظريًا، وباعتبار ١٠ تأثيرها في البدن للتكميل عقلًا عمليًا.

أما النظريّ فمراتبه أربع، لأنه [١] إما استعدادٌ ضعيفٌ هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلاً هيولانياً؛ [٢] أو متوسّطٌ هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات، ويسمى عقلاً بالملكة؛[٥] [٣] أو قويٌّ[٦] هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب لكونها مكتسبة مخزونة، ويسمى العقلَ[٧] بالفعل. ١٥ [٤] وإما كمالٌ لها في ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهَدةً، ويسمى العقلَ المستفادَ. وأيضاً النفس إما خالية، أو متحلّية بالضروريات فقط، أو بالنظريات أيضاً بدون الحضور، أو معه.

واختلفت العبارات / [١١٢أ] في أنّ الأربعة أسامي لهذه الحالات أو للنفس باعتبارها أو لقوىً هي مبادئها، وفي أن المعتبر في المستفاد مجرّدُ الحضور[٨]

---

١ الجملة صفة لـ«حالة».
٢ لعدم اشتراط الآلات في إدراك الجزئيات، «إما لأنه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس، وإما لأنه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس.» الشرح، ٣٢/٢.
٣ أي تبقى الإدراكات.
٤ قال في الشرح: «بل الظاهر من قواعد الإسلام أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكاتٌ متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا.» الشرح، ٣٢/٢.
٥ وفي هامش ج: «العقل بالملكة إن كان في الغاية يسمى قوة قدسية.»
٦ م: بقوى.
٧ م: عقلا.
٨ وفي هامش ج: «أي حضور النظريات مشاهدة إياها».

Bu husustaki filozofların ifadeleri bu dört şeyin bu hâllerin ismi mi, yoksa nefse itibârla nefsin ismi mi yahut [bu istidat ve kemâllerin] ilkeleri olan [nefisteki] güçlerin ismi mi olduğu hakkında farklılık arz etmektedir. Yine filozofların ifadeleri müstefâd akılda itibâr edilenin, kendisi şeref ve yetkinlik bakımından gaye olsa da, varlık bakımından bi'l-fiil akıldan önce olacağı şekilde sadece nazarîlerin hazır olması mı yoksa nefis [bedene] taalluk ettiği müddetçe [nefis için mümkün olan] nazarîlerin tümünün kaybolmadan hatta kaybolmanın imkânsız veya uzak görülen bir durum olacağı şekilde hazır olması mı olduğu hakkında da farklılık arz etmektedir. Birincisi [yani nazarîlerin sadece hazır olması] aklın mertebelerini dörde indirgemeye daha uygundur.

Amelî akla gelince: Bu akıl konularda [-ki bu konular marangoz için tahta gibi madde mesabesindedirler-] tasarruf eden, zanaatları istinbât eden ve dünya ile ahiretin intizamı için iyiyi bozuktan ayırt eden güçtür. Bu akıl, fiillerinin tümel görüşlerden istinbât tikel fiiller olması bakımından nazarî akıldan yardım alır.

Nazarî akıldan, "beşer gücü ölçüsünde eşyanın olduğu gibi bilgisi" olarak tarif edilen nazarî hikmet, amelî akıldan ise "[beşer] gücü oranında işleri uygun şekilde yapma" olarak tarif edilen amelî hikmet kaynaklanır. İşte bu noktadan hareketle hikmet, "Nefsin mümkün yetkinliğinde kuvveden fiile çıkmasıdır." denilmiştir. Fıkıh ise bilgi ve amelin birlikte ismidir.[1] "Amelî hikmet bizim irademiz dâhilinde olan şeylerle ilgili bilgidir. Nazarî hikmet ise bu şekilde olmayan bilgilere hastır." da denilir. Eğer nazarî hikmet zihinde ve dış dünyada maddeye ihtiyaç duymayana taalluk ediyorsa "metafizik"tir. Sadece zihinde maddeye ihtiyaç duymayana taalluk ediyorsa "matematik"tir. Hem zihinde hem de dış dünyada maddeye ihtiyaç duymayana taalluk ediyorsa "tabiat ilimleri"dir. Amelî hikmet ise eğer ferdin ıslahına taalluk ediyorsa "tehzîb-i ahlak"tır (ahlakın güzelleştirilmesi). Evde beraber bulunduklarının ıslahı ise "tedbîrü'l-menzil"dir (ev idaresi). Şehirde bulunanların ıslahı ise "şehirlerin siyaset"idir.

---

1 "Fıkhın hem amele hem de bilgiye denilmesi" metnin genel bağlamından ayrıymış gibi dursa da öyle değildir. Şöyle ki, Teftâzânî'ye göre gerçek hikmet şerîattır. Fakat şerîat sadece amelî hükümlerden ibaret değildir. Kişinin haklarını ve sorumluluklarını bilip ona göre davranmasıdır ki bu da fıkıhtır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 34.

حتى يكونَ بحسب الوجود قبل ''العقل بالفعل'' –وإن كان غايةً بحسب الشرف والكمال–، أو حضورُ الكلّ بحيث لا يغيب أصلاً حتى يَمتنعَ أو يُستبعدَ جدًّا حصولُه ما دامت النفس متعلقة. والأول أشبه بحصر المراتب.

وأما العمليّ –وهي[١] قوة التصرفِ في الموضوعات، واستنباطِ الصناعات، ٥ وتمييزِ المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد– فيستعين[٢] بالنظريّ من جهةِ أنّ أَفَاعِيلَه[٣] تَنبعث عن آراء جزئية مستنبَطة من[٤] الآراء الكلية.

ويتفرعُ على النظريّ الحكمةُ النظرية المفسَّرةُ بمعرفة الأشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية، وعلى العمليّ الحكمةُ العمليةُ المفسَّرةُ بالقيام بالأمور على ما ينبغي بقدرها.[٥] فمن ههنا يقال: إنّ الحكمة هي خروج النفس من القوة إلى الفعل في ١٠ كمالها الممكن،[٦] وإن الفقه اسم للعلم والعمل جميعاً. وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة الأمور المتعلقة باختيارنا، وتُخَصّ النظريةُ بما ليس كذلك؛ فإن تعلقت / [١١٢ب] بما يستغني عن المادة ذهناً وخارجاً فما بعد الطبيعة، أو ذهناً فقط فالرياضي، أو يحتاج فيهما فالطبيعيّ. والعمليّة إن تعلّقت بإصلاح الشخص فتهذيبُ الأخلاق، أو المتشارِكِينَ[٧] في الـمَنزلِ فتدبيرُ المنزل، أو المدينةِ فسياسةُ الـمُدن.

---

١ م (غ): وهو. | والتأنيث باعتبار الخبر.

٢ س: فتستعين. | وفي هامش ج: «أي الإنسان.» ولعل الصواب إرجاع الضمير المذكّر إلى «العملي»، أي العقل العملي، كما هو ظاهر عبارة الشرح (٣٣/٢).

٣ فسره في الشرح بقوله: «أعني أعماله الإختيارية» (٣٣/٢). الِأفاعيل جمع أُفْعُولَة (كأعاجيب جمع أُعْجُوبَة وأحاديث جمع أُحْدُوثَة [**الصحاح** للجوهري «عجب»]) أو أفعال (كأقاويل جمع أقوال [**القاموس المحيط** للفيروزآبادي «قول»])، صيغة تختص بما يُتعجّب منه، تقول: «الرِشَى تفعل الأفاعيلَ وتُنسِي إبراهيم وإسماعيلَ». **تاج العروس** للزبيدي «فعل»؛ **المعجم** لوليام لين «فعل». ونقَل الزمخشري عن الشماخ [بيت]: «إذا استهلّا بشؤبوب فقد فعلت / بما أصابا من الأرض الأفاعيل»، وفسره: «أي الأعاجيب من وقعهما». **أساس البلاغة** للزمخشري «فعل».

٤ م: عن.

٥ أي بقدر الطاقة، (ج).

٦ س – الممكن.

٧ م: المشاركين؛ (غ: المتشاركين).

Erdemli ahlakın temeli şunlardır: [1] Şehevî güçte itidal hâlidir ki "iffet" [denir]. [2] Gadabî güçteki itidal hâlidir ki "cesaret" [denir]. [3] Düşünme gücündeki itidal hâlidir ki "hikmet" [denir]. Bu üç itidal hâli adalettir. Erdemlerin iki tarafında ise ifrât ve tefrît vardır ki bunlar erdemsizliktir (rezîlet). İffetin [tefrîti] [irâdî olarak] donukluk (humûd), [ifrâtı] fücûr; cesaretin [ifrâtı] deli cesareti, [tefrîti] korkaklık; hikmetin ise [ifrâtı] cerbeze, [tefrîti] gabâvettir.[1]

Altıncı Mebhas: [İnsan Nefislerinden Görülen Garip Fiiller]

İnsanî nefislerde bazen ilginç fiiller ve idrakler görülebilmektedir. Bize göre bunlar sırf Allah Teâlâ'nın yaratmasıyladır. Filozoflar ilginç fiillerle ilgili demişlerdir ki: Nefsin bazen kendi bedeni dışında tasarruf gücü olur. O kadar ki nefis âlemde olan şeylerin veya özellikle bedenine uygun olan cisimlerin nefsi konumunda olur. Bu durumda ondan yağmurlar yağdırma, depremler oluşturma, şehirleri yok etme, hastalıkları giderme vb. şeyler uzak olmaz.[2] Bazen nefis beğendiği şeyde kendinde bulunan bir özellikle zarar ortaya çıkarır. Buna "göz değmesi" denir. Yine nefis öğrendiği özel bazı fiillerde bulunmasıyla ve nefsin kötülüğüyle, kötülükler ve ilginç şeyler ortaya çıkarır ki bu "sihir"dir. [Eğer nefis] bu şeyleri ruhânîlerden yardım alarak yaparsa bu "azâim"dir. Feleksel cisimlerden yardım alarak yaparsa bu "yıldız çağırma"dır (da'vetü'l-kevâkib). Göksel güçleri yersel güçlere karıştırarak yaparsa bu "tılsımlar"dır. Unsurların özellikleri ile yaparsa bu "nîrenc"tir. Matematiksel nispetlerle yaparsa bu "geometrik hile"lerdir. Bazen bu sebeplerin bazılarının birleşmesi de söz konusu olabilir.

[Rüya]

Nefsin uykuyla bağlantılı idrakleri için demişlerdir ki: Nefis duyu organlarının sükûnuyla gayb âlemiyle bağlantı kurar.

---

1 Donukluk irâdî olarak şerîatın ve aklın câiz gördüğü hazları terketmek, fucûr ise şerîat ve aklın caiz görmediği hazlara dalmaktır. Cerbeze düşünceyi uygun olmayan şekilde kullanmak gabâvet ise iradeyle düşünceyi işlevsiz kılmak ve ilim elde etmekten geri durmaktır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 34.

2 Filozoflar mûcize ve kerametleri bu şekilde açıklamış oluyorlar.

وأصول الأخلاق الفاضلةِ اعتدالُ القوة الشهويّةِ وهي العفّة، والغضبيّةِ وهي الشجاعة، والنُطقيّةِ وهي الحكمة. ومجموعها العدالة. ولكلٍ طرفا إفراطٍ وتفريطٍ هما[١] رذيلة: فَلِلعفّة الخُمود والفُجور، وللشجاعة التهوُّر والجُبن، وللحكمة الجَرْبَزَة والغَباوة.

٥ **المبحث السادس**

قد يُشاهَد من النفوس[٢] غرائبُ أفعالٍ وإدراكاتٍ هي عندنا بمحض خلق الله تعالى. وقالت الفلاسفة في الأفعال: إن النفس قد يكون لها قوةُ التصرّف في غيرِ بدنِها حتى ربما تصير بمنزلة نفسٍ ما للعالم أو لبعضٍ[٣] الأجسام، سيما ما يناسب بدنَها، فلا يبعد عنها إحداثُ الأمطار والزلازلِ وإهلاكُ المدن وإزالةُ الأمراض ونحوُ ذلك، وقد تُحدِث أذىً فيما استحسنتها[٤] لخاصيةٍ فيها وهي الإصابة بالعين، ١٠ أو شرورًا أوغرائبَ[٥] بشِرَّتها[٦] ومزاولةِ أفعالٍ خاصةٍ تعلَّمَتها فالسحر، أو باستعانةٍ بالروحانيات[٧] فالعَزائم، / [١١٣أ] أو بالأجرام الفلكية فدعوةُ الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية فالطِلَسْمَات،[٨] أو بالخواصّ[٩] العنصرية فالنِيرَنجات،[١٠] أو بالنِسَب الرياضية فالحِيَل الهندسيّة. وقد يتركب بعض ذلك مع البعض.

١٥ وقالوا في إدراكاتها المتعلِّقة بالنوم: إنها تتّصل بعالم الغيب لركود الحواسّ

---

١ ل – هما، صح هامش.
٢ م + الإنسانية.
٣ س: «بمنزلة» بدلا من «أو لبعض».
٤ س: استحسنها؛ م: أعجبا [كذا]؛ (غ: استحسنها، وفي الهامش: أعجبها، نخ).
٥ ج: أو شروراً وَغرائب؛ س م: أو شرور أو غرائب. | والمثبت من (ل).
٦ س: بشرّ بها.
٧ ل – بالروحانيات.
٨ قال الزبيدي: «الطِلَسْم، كسِبَطْر، وشَدَّد شيخُنا اللامَ، وقال: إنه أعجميّ، وعندي أنه عربيّ، اسم للسرّ المكتوم». **تاج العروس** للزبيدي «طلسم». وفيه لغات أخرى، انظر **المعجم** لوليام لين «طلسم». وللمزيد على علم الطلسم راجع **دستور العلماء** للأحمدنكاري «طلسم»، **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي «طلسم».
٩ س: الخواص.
١٠ س: فالنيرنجيات. | النِرنج معرب «نيرنگ» الفارسية، هو أخذٌ وتلبيس شبيه بالسحر وليس سحرا ولا سِيمِيَاءً. **ترجمة القاموس المحيط للعاصم** «نرج»؛ قارن **لغت** نامه دهخدا، «نيرنگ».

Bu durumda nefiste ya kendi kendine veya mütehayyilenin oluşturmasıyla tikel idrak sûreti meydana gelir. Eğer tikel sûret, bu oluşturulmuş şekilde tümellik tikellik dışında farklılık arz etmeden kalır ve ortak duyuya ulaşırsa işte bu "sadık rüya"dır. Eğer mütehayyile gücü tikel sûrette, sûretleri değiştirerekten tasarrufta bulunursa bu durumda eğer bir çeşit çözümlemeyle asla döndürülmesi mümkün ise o zaman bu "tabir rüyası"dır. Yok, eğer aslına döndürülemiyorsa "edğâsü ehlâm" [yani karışık] rüyalardır. Edğâsü ehlâmın bir kısmı duyu yoluyla hayalde resmedilenden ortak duyuya aktarılmayla olur. [Bir kısmı da] ister daha evvel isterse de uykuda meydana gelmiş olsun [oluşturulmuş sûretlerin] mütehayyileden ortak duyuya gelmesi şeklinde olur. Zira mütehayyilenin fiilleri kendisini taşıyan ruhun mizacının değişmesiyle değişir. Örneğin safranın galebesi durumunda sarı şeyler görülür.

[Uyanıklık Hâlindeki Hârikulâdelikler]

Uyanıklıkla ilgili demişlerdir ki: Nefis bazen duyuların konusu olan dünyadan koparak gayb âlemiyle bağlantı kurmaya, mütehayyile de ortak duyuyu dış duyu organlarının etkisinden kurtarmaya güç yetirir. Bu durumda nefis gaybe dair şeylere muttali olur. Muttali olduğu şeyler bazen tatlı veya korkutucu bir ses duymak, [Levh-i Mahfûz'a] yazılı bir şey görmek, görünmeyen bir insanla, melekle, cinle ya da hâtifle konuşmak şeklinde gerçekleşir. Bu olaylardan bazıları hastalık ve riyâzetle duyu güçlerinin zayıflamasıyla; süratli koşmak, gözü titreten şeffaf bir şeyi çok incelemek, aşırı korkma vb. hissin dehşete ve hayalin hayrete düşmesiyle de meydana gelir. Özetle nefiste görülen bu harikuladelikler gizlenemeyecek kadar açık sayılamayacak kadar çoktur. Fakat konu sebepleri hakkındadır.

Bazı ilginç şeylerin, zooloji ilminde görüldüğü üzere hayvanlarda gerçekleşmesi, hayvanların da soyut nefisleri olduğunu gösterir gibidir. Fakat bu husustaki gerçek bilgi Allah katındadır.

فيحصل لها صورة إدراكية جزئية في نفسها أو بجَعْلِ المتخيّلة، فإن بقيَت[١] على حالها بحيث لا تفاوُتَ[٢] في المجعولة[٣] إلا بالكلّية والجزئية وتأدَّت إلى الحسّ المشتركِ فرؤيا صادقةٌ،[٤] وإن تصرّفَت[٥] فيها المتخيّلةُ بتبديلِ الصوَر: فإن أمكن أن تُعاد إلى الأصل بضربٍ من التحليل فرؤيا تَعبيرٍ،[٦] وإلا فأضغاثُ أحلامٍ.

٥ ومن الأضغاث ما يَرِد على الحسّ المشترك من الصوَر المرتسِمة في الخيال بالإحساس أو بالانتقال إليه[٧] من المتخيّلة في[٨] النوم حاصلةً كانت قبلُ أو حادثةً فيها[٩] عند النوم لتغيُّرِ[١٠] أفعالها بتغيّر مزاجِ الروحِ الحاملِ إياها، كما يرى عند غلبة الصفراء من الأشياء الصُفرِ[١١] مثلًا.

وقالوا فيما يتعلق باليقظة: إن النفسَ قد تقوَى على الانقطاعِ عن عالم الحسّ ١٠ والاتصالِ بعالم الغيبِ، والمتخيلةَ[١٢] على استخلاص الحس المشترك / [١١٣ب] عن[١٣] الحواس الظاهرة فتطَّلعُ[١٤] على بعض المغيَّبات وربما يكون ذلك[١٥] بسماع صوتٍ لَذيذٍ[١٦] أو هائلٍ،[١٧] أو مكتوباً[١٨] أو تخاطُباً من إنسان أو ملكٍ أو جنيّ أو هاتفِ غيبٍ، وقد يقع بعضُ ذلك[١٩] عند ضعفِ القُوى الحسيةِ لمرضٍ أو مجاهَدةٍ، وعند دهشةِ الحسّ وتحيُّرِ[٢٠] الخيال بمثل سرعةِ عَدْوٍ[٢١] أو تأمُّلِ شفّافٍ ١٥ مُرْعِشٍ للبصر،[٢٢] أو غلبةِ خوفٍ أو نحو ذلك. وبالجملة: فعجائب النفوس أظهر من أن تَخفى وأكثر من أن تُحصى، وأنما[٢٣] الكلام في الأسباب. ووقوعُ بعضِ الغرائب من الحيوانات الأُخر على ما تقرر في علم الحيوان[٢٤] ربما يشهد بأنّ لها أيضاً نفوساً مجرّدة، والعلم عند الله تعالى.

---

١ س: فأبقيت. | أي الصورة.
٢ م: تتفاوت.
٣ ج: المجعولية.
٤ «وهي غنية عن التعبير.» (الشرح، ٢/٣٥).
٥ م: تصرف.
٦ وفي هامش ج: «ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي إلى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب، ش.» وهو من الشرح (٢/٣٥).
٧ أي إلى الخيال، (ج).
٨ الظرف متعلق ب«الانتقال»، (ج).
٩ أي في المتخيلة، (ج). وكذا في الضميرين الآتيين.
١٠ متعلق ب«حادثة»، (ج).
١١ س: الصفرة.
١٢ معطوف على قوله « النفس».
١٣ ج: من.
١٤ س: فيطلع، ل: فنطلع.
١٥ أي الاطلاع على المغيبات، (ج).
١٦ س ل: لزيد.
١٧ س: تماثل.
١٨ ل – مكتوبا. | معطوف على قوله «بسماع»، (ج).
١٩ س – ذلك.
٢٠ م: أوتحير.
٢١ س: عدد.
٢٢ م: البصر.
٢٣ س ل م (غ): وأما. | وخطؤه ظاهر.
٢٤ ج – الحيوان، صح هامش؛ م + و.

İKİNCİ FASIL: AKIL

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: Aklın İspatı

[Filozofların kastettiği manada] aklın ispatı hakkındadır. Bu husustaki deliller şunlardır:

1. İlk yaratılanın tek olması ve kendisinden sonraki mahlûkları da var etmesi gerekir. Bu ise akıldan başkası olamaz. Çünkü cisim için [madde, sûret şeklinde] çokluk söz konusudur. [Hâlbuki ilk mâlul tek olmalıydı]. Heyûlâ, sûret ve araz, var olmada illetinden başkasına ihtiyaç duyar. [Şöyle ki heyûlâ sûrete, sûret heyûlâya, araz da mahalle muhtaçtır]. Nefis ise var etmede başkasına [yani cisme] ihtiyaç duyar. Zaten ihtiyaç duymasa akıl olurdu.

2. Cisimlerin ilkinin illetinin, çokluğu kuşatması gerekir ki bu şekilde birin eseri birden fazla olmasın. Yine cisimlerin ilkinin illetinin zâtında ve fiillerinde cisimliğe ihtiyaç duymaması gerekir ki bir şeyin kendini öncelemesi durumuna yol açmasın. Cisim ve arazda bu [yani cisimlerin ilkinin illeti olmama] durumu açıktır. Nefse gelince nefsin fiili, cismin [olması] şartına bağlıdır. Heyûlâ ve sûrete gelince bunlardan biri diğeri olmadan meydana gelmez.

Bu iki delil de çokluğun birden sâdır olmasının imkânsızlığı, [Allah Teâlâ için] sıfatların ve ihtiyarın reddedilmesi üzerine bina edilmiştir. Şu da var ki ilk mâlulün kendisinden sonrakileri var eden olması gerekli değildir. Onlar için vasıta da olabilir. Yine ilk yaratılanın nefis olması veya cismin [madde, sûret gibi] iki parçasından biri olması da imkânsız değildir. Aynı şekilde nefsin, idraklerinde cisme ihtiyaç duyması cismi var etmede tek olmasına engel değildir.

3. Feleklerin irâdî olarak sürekli hareketi, ancak yetkinlikçe sonsuz bi'l-fiil yetkin akledilire, karar kılmayan daimi benzerliğe ulaşmak içindir. Yoksa [yani karar kılan benzerlik için olsa] bir noktada hareketin kesilmesi veya imkânsızı [yani tahsil-i hâsıl] talep etme gerekirdi. Bu [yetkinlikçe sonsuz bi'l-fiil yetkin] Vâcip değildir. Vâcip olsaydı feleklerin hareketleri farklılık göstermezdi. Dolayısıyla akıl olduğu ortaya çıkar.

Bu görüş mukaddimelerinin çoğusunun men'iyle reddedilmiştir.

الفصل الثاني في العقل

وفيه مباحث:

المبحث الأول في إثباته

وفيه وجوه:

٥ الأول: أول المخلوقات يلزم أن يُوجَد وحدَه ويُوجِدَ ما بعده، وما ذاك إلا العقل، لأن للجسم كثرةً[١] وللهيولى أو الصورةِ أو العرَضِ افتقاراً[٢] إلى[٣] غيرِ علّتِه في[٤] الوجود، وللنفس[٥] في الإيجاد، وإلّا لكان عقلاً.

الثاني: علة أوّلِ الأجسام يلزم أن تشتملَ على الكثرة لئلا يتعدّد أثرُ الواحد، وتستغنيَ[٦] في ذاتها وفعلِها عن الجسمية لئلا يُفضي / [١١٤أ] إلى تقدم الشيء ١٠ على نفسه. أما الجسم والعرض فظاهر، وأما النفس فلأنّ فعلها مشروط بالجسم، وأما الهيولى والصورة فلأنه لا تحصُلَ لأحدهما[٧] بدون الأخرى.

ومبنى الوجهين على امتناعِ صدور الكثير عن الواحد ونفيِ الاختيارِ والصفاتِ، مع أن المعلول الأول[٨] لا يلزم أن يكون موجِداً لما بعده بل واسطةً، فلا يمتنع أن تكون[٩] نفساً أو أحدَ جزئَيِ الجسم، وأيضاً افتقار النفس إلى الجسم في إدراكاتها ١٥ لا يمنع استقلالهَا بإيجاد الجسم.

الثالث: إن دوامَ حركات الأفلاك بالإرادة لا يجوز أن يكون إلّا لنيلِ شَبَهٍ دائمٍ غيرِ مستقِرٍّ[١٠] بمعقولٍ[١١] كاملٍ بالفعل لا يتناهى[١٢] كمالاتُه،[١٣] وإلّا[١٤] لزم الانقطاع أو طلبُ المُحال، وليس هو[١٥] الواجبَ وإلّا لم تختلف الحركات، فتعيَّنَ العقل.

ورُدّ بمنع أكثر المقدّمات.

---

١ فلا يمكن صدوره عن الواحد الحقيقي على قولهم.
٢ ل – افتقارا، صح هامش.
٣ ج – إلى، صح هامش.
٤ الظرف متعلق ب»افتقارًا«.
٥ ل: والنفس. | أي افتقارًا إلى غير علته.
٦ أي يلزم أن تستغنيَ.
٧ م: لا يحصل أحدهما.
٨ س – الأول.
٩ ل: يكون. | أي الواسطة، (ج).
١٠ س: مستقيم.
١١ متعلق ب»شبه«، (ج س).
١٢ ج: لا يفنى؛ وفي الهامش: لا يتناهى، نخ.
١٣ م: كمالا.
١٤ وفي هامش ج: «أي وإن لم يكن دوام الحركة لنيل المذكور.»
١٥ أي الكامل بالفعل، (ج).

İkinci Mebhas: Aklın Durumları

Filozoflara göre akıllar, ilk akıl ve feleklerin sayısının toplamı olup on tanedir. Daha az olması kabul edilmemiştir. Ama daha çok olması böyle değildir [yani mümkündür]. Onuncu akıl, feleklerin konumlarının yenilenmesinden meydana gelen istidâtlara göre unsurlar âlemini yönetir. Akıllar maddeye taalluk etmek ve ona yerleşmek bakımından maddeden beri olduğu için ezelîdir. Türleri şahıslarıyla sınırlıdır. Bütün yetkinliklerini [bi'l-fiil] toplamışlardır. Zâtlarını ve diğer soyutları aklederler. Hatta bütün tümelleri aklederler. [Ancak] tikelleri akletmezler.

Sonra akıllar feleksel ve beşerî nefislerin [kuvveden fiile çıkarma bakımından] yetkinliklerinin hatta nefislerin ve gök cisimlerinin kendilerinin ilkeleridir. Bu şöyle denilmesine binaendir: Vâcip'ten ilk sudûr eden akıldır. Sonra ondan varlığı itibârıyla [ikinci] akıl, başkasıyla zorunlu olması itibariyle nefis ve [zâtında] mümkün olması itibariyle de cisim [yani felek] sâdır olur. Bu en layık [olanın en layık] olana [isnadına] göre cereyan edip son akla kadar böyle devam eder.

Şöyle itiraz edilmiştir: Bu itibârlar ya vücûdîdir bu durumda kaçınılan şeye düşülmüş olur. Ya da ademîdir bu durumda ise var edenin parçaları olmak için uygun olmazlar. Bu kabul edilse dahi olumsuzlamaları ve görelilikleri olması bakımından [sudûr için akıllara gerek olmadan] Vâcip neden yeterli olmaz? Yine sabit yıldızlar feleğinde bir [akıl, yani sadece ikinci akıl] nasıl yeterli olur? Yine akıllar ya mahiyet bakımından birbiriyle aynıdır. Bu durumda zincir [onuncu akılda] kesilmez. Ya da aynı değildir ki bu durumda birçok aklın ardından feleğin meydana gelmesi mümkün olabilirdi. Dolayısıyla akılların on tane olduğu hususunda nasıl kesin hüküm verilir? Zaten tikel felekler kesin bir şekilde dokuzdan fazladır. Tümel feleklerin ise dokuzdan fazla olması ihtimal dâhilindedir. Bu hususta derinlemesine inceleme bu kitap için uygun olmayan uzatma olur.

المبحث الثاني في أحوالها

زعموا أنها[1] عشرة بعدَدِ الأفلاك بَعد الأوّل نفياً لجانب القلة دون الكثرة، والعاشر هو المدبّر[2] لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجدُّد أوضاع الأفلاك. وأنها لبراءتها عن المادة حلولاً وتعلّقاً أزليةٌ منحصرةٌ أنواعها في أشخاصها جامعةٌ لكمالاتها عاقلةٌ لذواتها / [١١٤ب] ولسائر المجردات بل لجميع الكليات دون الجزئيات. ٥

وأنها مَبادٍ[3] لكمالاتِ النفوس الفلكية والبشرية، بل النفوسِ والأجسامِ[4] أنفسِها، على ما قيل: إن الصادر الأوّلَ عقل ويصدر عنه باعتبار وجوده عقلٌ وباعتبار وجوبه بالغير نفسٌ وباعتبار إمكانه جسمٌ جرياً على ما هو الأليق، وهكذا إلى الأخير. ١٠

واعتُرض بأنّ تلك الاعتباراتِ إما وجودية فيعود المحذور، أو عدميّة فلا يصلح أجزاءً من الموجِد. ولو سُلّم فلِمَ لا يكفي الواجب –بما[5] له من السلوب والإضافات– وكيف يكفي[6] الواحد في فلك الثوابت؟ وبأنّ العقول إما متفقة الماهية فلا تنقطع السلسلة، أوْ لا فيجوز أن لا يحصل الفلك إلا بعد عدّةٍ[7] من العقول، فكيف يُجزَم بأنها عشرة؟ على أن جزئياتِ الأفلاك فوق التسعة قطعاً، وكلياتِها احتمالاً. وفي التقصّي عن ذلك إطناب لا يليق بالكتاب. ١٥

---

١ أي العقول.
٢ وفي هامش ج: «المراد بتدبير العقول التأثيرُ وإفاضة الكمالات، لا التصرف الذي للنفوس مع الأبدان. «ش»» [يعني من الشرح (٣٨/٢)].
٣ م + يعني أحوال العقول أنها مبادئ.
٤ م: والأجرام.
٥ م: لما.
٦ ج – يكفي الواجب بما له من السلوب والإضافات وكيف يكفي، صح هامش.
٧ س – عدة، صح هامش.

Üçüncü Mebhas: Melekler, Cinler ve Şeytanlar

Melekler, cinler ve şeytanlar[1] hakkındadır. Filozofların iddiasına göre melekler soyut akıllar ve feleksel nefislerdir. Cinler ise soyut ruhlar olup unsursal şeylerde tasarruf edebilirler. Şeytan ise insandaki mütehayyile gücüdür. Filozoflardan bazıları da şöyle demiştir: Beşerî nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra eğer erdemli nefislerse cin olurlar. Şerîr nefislerse şeytan olurlar. Yine filozofların iddiasına göre, her feleğin bir ruhu vardır. Bu ruhtan feleğin kenarları ve parçalarına taalluk eden birçok ruhlar ortaya çıkar. Arşı yöneten küllî nefistir. Arş içindeki herşeyde bu nefsin eseri görülür. Küllî nefsin şubeleri, insandaki nefsin güçleri mesâbesindedir. İşte bu şekilde dağlar, çöller, umrânlar, bitki ve hayvan çeşitleri gibi unsursal her kısmın onu yöneten bir ruhu vardır. Bu ruhlar onları afetlerden korur. Bunlara "tam tabiat" (taba'u't-tâm) denir. Şerîat dilinde ise buna o türün [müekkel] meleği denir.

Bize göre ise melekler latîf cisimler olup muhtelif şekillere girebilirler. Temel özellikleri iyilik, Allah'a kulluk etme, bilme ve zor işlere güç yetirmedir. Cinler de bu şekildedir. Ancak cinlerin itaat edeni de asi olanı da vardır. Şeytanların temel özellikleri kötülük ve insanı yoldan çıkarmadır. Şeytanlarda galip olan ateş unsurudur. Cin ve meleklerde ise hava unsurudur.

Bu varlıkların, kesîf varlıkların şekillerine bürünmeleri imkânsız değildir. Bu şekilde insan onları görür yahut bu varlıklarda kesîf unsurlara ait bir şey bulunur ki bu şey bazı durumlarda bazı gözlere görünmelerini gerektirir. Ayrıca bu varlıkların türsel sûretlerinde ve mizaçlarında çözülme ve muhtelif şekillerle şekillenme durumunda terkîplerini korumayı gerektirecek bir şey bulunur. Bunun Kâdir-i Muhtâr'la olduğunu söylemeye gelince, bu durumda herhangi bir problem kalmaz.

---

1 Bu kısmın akıllar bahsinde ele alınması filozoflara göre meleklerin soyut akıllar ve feleksel nefisler olması nedeniyledir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 40.

المبحث الثالث في الملائكة والجن والشياطين

زعموا / [١١٥أ] أن الملائكةَ هم العقول المجردة والنفوس الفلكية، والجنَّ أرواح[١] مجردة لها تصرّفٌ في العنصريات، والشيطانَ هي[٢] القوة المتخيلة[٣] في الإنسان. وبعضهم على أن النفوس البشرية[٤] بعدَ المفارقة إن كانت خَيِّرةً فالجن وإن كانت شِرّيرة فالشياطين. وزعموا أن لكل فلك روحاً يتشعب[٥] منه أرواح كثيرة تتعلق بأجزائه وأطرافه، والمدبّر لأمر العرش يسمّى بالنفس الكلّية، يُرى له أثر[٦] في جميع ما في جوفه، والشُعَبُ لها بمنزلة القوى للنفس الإنسانية، وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمَفاوِز[٧] والعُمْرانات، وأنواعِ النبات والحيوان[٨] وغير ذلك روحٌ يدبّر أمرَه ويحفظه من الآفات يسمّى بالطباع التام، وفي لسان الشرع بالمَلَك لذلك النوع.

وعندنا الملائكة أجسام لطيفة تتشكّل بأشكالٍ مختلفة، شأنهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الأعمال الشاقة. والجن كذلك إلا أن منهم المطيعَ والعاصي. والشياطينُ شأنهم الشر والإغواء، والغالب عليهم عنصر النار، وعلى الأولَين عنصر الهواء.

ولا يمتنع أن يكتسبوا أحياناً جلابيبَ من أجسام كثيفة فيراهم الإنسان، أو يكونَ فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهورَ لبعض الأبصار وفي بعض الأحوال، وأن يكونَ في أمزجتهم وصوَرهم النوعية ما يقتضي حفظَ التركيب عن الانحلال والتشكّلَ بالأشكال. وأما على القول بالقادر المختار فلا إشكالَ.

---

١ ج – المجردة والنفوس الفلكية، والجن أرواح، صح هامش.
٢ م: هو. | التأنيث باعتبار الخبر.
٣ س: التخيلية.
٤ ل – البشرية.
٥ ج: ينبعث، وفي هامش ج: يتشعب، نخ.
٦ م: «يدبر أمره» بدلا من «يرى له أثر»؛ س – أثر، صح هامش.
٧ س: والمعادي.
٨ م: النباتات والحيوانات.

Hâtime: [Misal Âlemi]

Bazı insanlar akıl âlemiyle duyu âlemi arasında misâl âlemi olarak isimlendirilen ara bir âlem olduğunu iddia etmiştir. [Onlara göre] bu âlemin [Cabalka, Cabarsa gibi] sayısız şehirleri bulunur. Ayrıca bu âlemde soyutlar, maddî şeyler hatta renkler, şekiller, tatlar, kokular, konumlar, hareket ve sükûnlar gibi her varlığın kendi başına kâim misâlleri vardır. Bu misâller maddeye zaman ve mekâna ihtiyaç duymaz. Bunun için bu misâller asılı misâller ve soyut gölgeler (karaltılar) olarak isimlendirilirler. Bu kimseler cismânî haşri, rüyaları hatta idrake ait birçok harikuladelikleri, cin, şeytan ve gülyabani benzeri birçok şeyi bu anlayış üzerine bina etmişlerdir. Bu âleme şöyle delil getirmişlerdir: Aynalarda ve benzeri şeylerde görülen sûretler sırf yokluk değildir. Maddî âlemden de değildir ki bu açıktır. Akıl âleminden de değildir. Zira bu şeyler miktar sahibidirler. Yine cismânî bir alete resmolmuş da değildirler. Zira büyüğün küçükte resmolması imkânsızdır [dolayısıyla misâl âlemindendirler].

Bu mesele, çok zayıf bir şüpheden ibarettir. Ama üstüne büyük iddialar bina edilmiştir. Bu meseleye kelâmcıların ve filozofların muhakkikleri iltifat etmemiştir. En doğrusunu Allah bilir.

خاتمة: من الناس من زعم أن بين / [١١٥ب] عالمي[1] الحسِّ والعقلِ واسطةً تسمّى عالَمَ[2] الـمُثُل[3] لا تُحصى مُدُنُه،[4] فيه لكلّ موجود من المجردات والماديات حتى الألوانِ والأشكال والطعوم والروائح والأوضاع والحركات والسكنات وغيرِ ذلك مثال قائم بذاته مستغنٍ عن المادة والزمانِ والمكان، ولهذا يسمى بالمثُل المعلَّقة والأشباح المجرَّدة، وعليه بنوا أمرَ المعادِ الجسمانيّ والمناماتِ وكثيرٍ[5] من الإدراكات وخوارقِ العادات والجنِ والشياطينِ والغِيلانِ[6] ونحو ذلك؛ واحتجوا بأن ما يشاهَد من الصوَر في المرايا ونحوها ليست عدماً صرفاً، ولا من عالم الحس وهو ظاهر، ولا العقلِ لكونها[7] ذواتِ مقادير، ولا مرتسمةً في آلةٍ جسمانية لامتناع ارتسامِ الكبير في الصغير.

وهذه شبهةٌ واهية بُنِيت عليها دعوىً عاليةٌ، فلم يَلتفت إليها[8] المحقِّقون من المتكلمين والحكماء،[9] والله أعلم.[10]

١ س: عالم.
٢ ج ل – من الناس من زعم أن بين عالمي الحس والعقل واسطةً تسمى عالَم، صح هامش.
٣ م: المثال. | الـمُثُل: جمع مثال. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «مثل».
٤ م: مدته.
٥ س م (غ): وكثيرًا.
٦ الغِيلان (جمع غُول): السَّعالي (جمع سِعلاة)، طائفة من الجن، وقيل سحرتها التي تغوي الإنسان وتضله. وكل ما اغتال الإنسانَ فأهلكه فهو غُولٌ. **الصحاح** للجوهري «غول»؛ **ترجمة القاموس المحيط** للعاصم «غول»، «سعل»؛ **تاج العروس** للزبيدي «غول»، «سعل».
٧ م (غ): بكونها.
٨ م: إليه.
٩ م + والفلاسفة.
١٠ ل م – والله أعلم.

BEŞİNCİ MAKSAT: İLÂHİYÂT

Bu maksatta fasıllar bulunmaktadır.

BİRİNCİ FASIL: ZÂT

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: Zâtın İspatı

Zât'ı ispatlamada kelâmcılara ve filozoflara ait olmak üzere iki yöntem vardır. Bu yöntemlerin özü şudur: [Filozofların yöntemine göre] mümkün varlıklar için vâcip bir var edici, [kelâmcıların yöntemine göre de] hâdis varlıklar için kadîm bir muhdisin olması kaçınılmazdır. Zira kısır döngü ve teselsül imkânsızdır.

Bazen [zâtı ispatlamada] tercih edici olmadan ağır basmanın geçersizliğini [ispatlamaya] ihtiyaç duyulmadığı vehmedillir ve şöyle denir: "Kısır döngü ve teselsüle düşmemek için başkasına muhtaç olmayan bir varlık gerekir." Yahut kısır döngü ve teselsülün bâtıl oluşunu ispatlamaya ihtiyaç duyulmadığı vehmedilir ve şu deliller zikredilir:

1. Eğer varlıklar içinde Vâcip olmazsa mümkünün varlığının kendi zâtından olması gerekir ki bunun yanlışlığı açıktır.

2. Hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde mümkün varlıkların toplamı için, mümkün olmaları bakımından müstakil bir fâil gerekir. Bu fâilin mümkün varlıkların toplamının kendisi olması da bu toplamın her bir parçası olması da mümkün değildir ki bu açıktır. Aynı şekilde parçaların bir kısmının fâil olması da mümkün değildir. Zira bunun olması bir şeyin kendinin ve illetlerinin illeti olmasını gerektirir. Zaten bu durumda kendisinden başka olan diğer kısma ihtiyaç duyar ki fâillikte müstakil olmaz. Yine [müstakil fâil olduğu varsayılan] her parçanın illleti, [müstakil fâil olma bakımından] o parçadan evladır. Bu şekilde [müstakil fâilin] mümkin varlıkların dışında olduğu taayyün eder ki bu [fâil] Vâcip Teâlâ'dır.

المقصد الخامس في الإلهيات

وفيه فصول:[1]

الفصل الأول في الذات

وفيه مباحث:

المبحث الأول في إثباته

٥

وفيه طريقان: للحكماء، والمتكلمين.[2] حاصلهما أنّه لا بدّ للموجودات الممكنة من موجدٍ واجب، والمحدَثةِ من محدِثٍ قديم، لاستحالة الدور والتسلسل.[3] / [١١٦أ]

وقد يُتوهّم الاستغناء عن بطلان الترجُّح بلا مرجِّح فيقال: لا بدّ من موجود لا يَحتاج إلى الغير، دفعًا للدور والتسلسل.(١٨) أو عن بطلان الدور والتسلسل فيُذكر[4] وجوه:

١٠

الأول:[5] لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته، وفساده بيّن.

الثاني: مجموع الممكنات، أعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد، لا بد لها –لإمكانها– من مستقل بالفاعلية، وهو لا يجوز أن يكون نفسَها ولا كلَّ جزءٍ منها[6] وهو ظاهر، ولا بعضَ الأجزاء لأنه يلزم[7] كونه علة لنفسه ولعلله، ولأنه يفتقر إلى بعض آخر فلا يستقل، ولأنّ كل جزء فُرض فعلّته أولى، فتعيّن كونه خارجاً، وهو الواجب تعالى.

١٥

---

١ سبعة: (١) في الذات، (٢) في التنزيهات، (٣) في الصفات الوجودية، (٤) في أحواله، (٥) في أفعاله، (٦) في تفاريع الأفعال، (٧) في أسمائه. راجع الشرح، ٤٢/٢.

٢ م (غ): للمتكلمين والحكماء.

٣ ل م (غ): أو التسلسل. | الاستدلال على إثبات الذات بالاحتياج إلى الموجد الواجب طريق الحكماء؛ وبالاحتياج إلى محدث قديم طريق المتكلمين، وكلا الطريقين مبني على استحالة الدور والتسلسل.

٤ ج: فتذكر.

٥ ج + أنه، صح هامش.

٦ ل: عنها.

٧ م – يلزم.

3. Mümkün varlıkların toplamı için bir illet gerekir ki bu illetle mümkün varlıkların varlıkları zorunlu; yoklukları imkânsız olsun. Mümkün varlıklar içinde bu şekilde bir illet yoktur. Çünkü onların herbiri diğerine muhtaçtır. Dolayısıyla kendileri bakımından bir zorunluluk söz konusu değildir.

5 4. Hâdislerin müstakil ilkesi eğer vâcip değilse veya vâcibi kapsamıyorsa, bu durumda hâdisin [bu müstakil ilke dışında] dıştan bir illeti varsa bu ilke müstakil olmaz. Eğer dıştan bir illeti yoksa [bu durumda] eğer hâdisin varlığından evvel illetin varlığı imkânsızsa inkılâb [yani zatî imkânsızlığın zatî imkâna dönüşmesi] gerekir. Eğer hâdisin varlığından evvel illetin var-
10 lığı mümkünse bu durumda tercih edici olmadan ağır basma gerekir.

Bu delillerin teselsülün iptaline ihtiyaç duymaması ise tartışmaya açıktır.

İkinci Mebhas: [Cisimler Âleminden Yaratıcı'yı İstidlâl]

[Filozofların ve kelâmcıların] hepsinin nazarında ortada olan feleksel ve bileşik-basit unsursal cisimlerden oluşan cisimler âlemi olduğu için filo-
15 zoflar ve kelâmcılar arasında mümkün ve hâdis olmaları cihetiyle cisimler âleminin zâtları ve sıfatlarıyla kadîm, kâdir ve alîm Yaratıcı'nın varlığına istidlâlde bulunmak yaygındır.

Allah'ın kelâmında bu hususa çokça irşatta bulunulmuştur. Zira bu istidlâl genel için daha faydalı ve daha tesirlidir. [Denirse ki:] Cisimler
20 âleminden getirilen iknâî delillerdeki incelik, şüphe kapılarının açılmasına sebep olur. [Yine bu deliller, ispatlanan] Yaratıcı'nın Vâcip Teâlâ'dan başkası olması ihtimalini de ortadan kaldırmaz.

[Buna şöyle cevap verilir: Bu delillerle ispatlanan yaratıcının Allah Teâlâ'dan başkası olmaması] [1] Ya "[Bu Yaratıcı] ancak mutlak zengin
25 olandır. Bu da zaten Vâcip'le kastedilen manadır." şeklindeki hadsin şehâdetiyledir. Böylece [bu delil] yakîne ulaştırmaması pek nadir olan iknâî delillerden olur. [2] Ya zihnin "Eğer bu Yaratıcı mahlûksa onun yaratıcısı bu sıfatlara daha layıktır. Bu [silsile de] sonsuza kadar gitmez." şeklindeki eğilimi nedeniyledir. [3] Ya da [bu delillerden] maksat bu âlem için yarat-
30 ma ve hükmetme sıfatı olan, başlangıcın kendisinden kaynaklandığı ve sonunda kendisine olduğu bir varlığı kabul etmeyene cevap vermektir. Zaten herkesin çaresizlik hâlinde bunu itiraf ettiğine [ayetlerde] işaret edilmesi de [bu hakikatin], burhânî ve iknâî delillerle sabit olmakla birlikte [genelin kabul ettiği] meşhûrâttan da olduğuna dikkat çekmek içindir. Zaten yüce
35 maksatları (metâlîb-i âliye) layık olduğu üzere ispatlama da bu şekilde olur.

الثالث: لا بد لمجموع الممكنات من علة بها[1] يجب وجوده ويمتنع عدمُه، ولا شيءَ من آحاد الجملة كذلك لأن كل واحد منها[2] محتاج إلى آخر، فلا وجوب بالنظر إليه.

الرابع: مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم يكن واجباً أو مشتملاً عليه فإن كان له علة من خارجٍ بطل الاستقلال، وإلا فإن امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب، وإن أمكن لزم[3] الترجُّح بلا مرجِّح.

وفي استغناء هذه الوجوه عن إبطال التسلسل نظرٌ.

المبحث الثاني

لـمّا كان الظاهر في نظر الكل / [١١٦ب] هو عالـمَ الأجسام من الفلكيات والعنصريات مفرداتِها ومركباتِها، شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها، لإمكانها أو حدوثها، على وجود صانع قديم قادر عليم.[4]

وكَثُر في كلام الله تعالى الإرشادُ إلى ذلك، لأنه أنفع للجمهور وأوقع في النفوس، لِما في دقة الأدلة الحِكميَّة من فتح باب الشبهات. ولم يُعبأ باحتمال أن يكون ذلك الصانع غيرَ الواجب تعالى:

إما لشهادة الحَدْسِ بأنه لا يكون إلا غنياً مطلقاً وهو المعنيُّ بالواجب فيكون من الإقناعيات التي قلَّما يخلو استكثارُها عن التأدي إلى اليقين. وإما لانسياق الذهن إلى أنه لو كان مخلوقاً فخالقه أولى بهذه الصفات، ولا[5] يذهب ذلك إلى غير النهاية. وإما لأن المقصود الرد على من لا يُقِرُّ لهذا العالم بموجود[6] له الخلق والأمر ومنه المبدأ وإليه المنتهى. وقد أشير إلى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيهاً على أنه مع ثبوته بالبرهان والإقناعِ، من المشهورات، جرياً[7] على ما هو اللائق بالمطالب العالية.

١ م (غ): لها.
٢ ج س ل – منها.
٣ ل – الاستقلال وإلا فإن امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب وإن أمكن لزم، صح هامش.
٤ م: حكيم.
٥ م: فلا.
٦ ل: بموجد.
٧ متعلق بقوله «تنبيها»، كما أشير في ج.

Üçüncü Mebhas: [Vâcibin Zâtının Mümkünlerin Zâtından Farklı Oluşu]

Vâcibin zâtı mümkünlerin zâtından farklılık arz eder. Eğer farklılık arz etmeseydi Vâcibin zâtının mümkünlerin zâtından ayrılması ancak [Vâcip'te olup mümkünlerde olmayan] bir hususiyetle olurdu. Bu durumda ise Vâcibin vücûbu ya zâtındandır ki [zâtları aynı olduğu için] mümkünlerin de vâcip olması gerekir. Ya da zâtıyla birlikte bir hususiyetledir ki bu hâlde bileşik olacağı için Vâcibin mümkün olması gerekir.

Denilmiştir ki: Varlığın müşterekliği hakkındaki delillerde geçtiği üzere Vâcibin zâtı diğer zâtların mislidir. Ancak diğer zâtlardan vücûb, hayat, ilim ve kudretin kemâli gibi hususlarla yahut bu dört sıfatı zorunlu kılan ulûhiyetle ayrışır.

Bu iddia şöyle reddedilmiştir: [Varlığın müşterekliği hakkındaki] söz konusu deliller tek tek zâtları da ifade eden "zât" mefhumunun birliğini ifade eder. Zâtların birbirinin misli olduğunu ifade etmez. Zât ifadesinin diğer zâtları içermesi -varlık bahsinde geçtiği üzere- zâtînin değil lâzımın içermesidir.

Dördüncü Mebhas: [Yaratıcı'nın Ezelî ve Ebedî Oluşu]

[Filozoflara göre] Vâcibin yokluğu imkânsız olduğundan Vâcibi ispatladıktan sonra O'nun ezelî ve ebedî olduğunu ispatlamaya ihtiyaç duyulmaz. Kelâmcılar ise âlemi yaratan Yaratıcı'yı ispatlamayla yetindikleri için Yaratıcı'yı ispatladıktan sonra onun ezelî ve ebedî olduğunu ispatlamaya ihtiyaç duymuşlardır. Ezeliyet, teselsülün geçersizliği ve -geleceği üzere- herşeyin Kadîm'in kudretiyle olması nedeniyledir. Ebediyet ise -geçtiği üzere- kıdemin, yokluğun imkânsızlığını gerektirmesi nedeniyledir.

İKİNCİ FASIL: TENZÎHÂT

Birkaç mebhastır.

Birinci Mebhas: Tevhîd

Vâcip için parçalar bakımından çokluk yoktur. Çünkü bileşik olan mümkündür. Yine vâcip fertler olarak da çokluk söz konusu değildir. [Birden fazla vâcip olmadığının] delilleri şunlardır:

المبحث الثالث

ذات الواجب يُخالف ذواتِ الممكنات، وإلا لكان امتيازه بخصوصيّة، وحينئذٍ فالوجوب إما للذات فيلزم / [١١٧أ] وجوب الممكنات، أو مع الخصوصية فيلزم إمكان الواجب لتركبه.

٥ وقيل: بل يماثلها ويمتاز بالوجوب والحياةِ وكمالِ العلمِ والقدرةِ، أو بالإلهية الموجبة للأربعة بمثل[١] ما مر من أدلة اشتراك الوجود.

ورُدّ بأنها إنما تفيد اتحادَ مفهوم الذات الصادق على الذوات، لا تماثلَ الذوات، لأن وقوعه عليها وقوعُ لازمٍ لا ذاتيٍّ كما مر في الوجود.

المبحث الرابع

١٠ لـمّا كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يُحتج بعد إثباته إلى إثبات[٢] كونه أزلياً أبدياً. والمتكلمون لـمّا اقتَصر بيانُهم[٣] على إثبات صانع العالم افتقروا إلى إثبات ذلك؛ فالأزلية لبطلان التسلسل ولِـما سيجيئ من أنّ الكل بقدرة القديم، والأبدية لِـما مرّ من استلزام القدم امتناعَ العدم.

الفصل الثاني في التنزيهات

١٥ وفيه مباحث:

المبحث الأول في التوحيد

الواجب[٤] لا كثرةَ فيه،[٥] أجزاءً لأن المركب ممكن، ولا أفراداً لوجوه:

---

١ ل: مثل.
٢ ج – إثبات.
٣ ل: اقتصروا بيانهم؛ م: اقتصروا ببيانهم.
٤ ج – الواجب، صح هامش.
٥ ج – فيه، صح هامش.

[Filozofların Delilleri]

1. Eğer iki vâcip olsa -ki [Vâcibin] vücûbu mahiyetinin kendisidir. Aksi takdirde vücûb, illeti olan (muallel) mümkün olurdu. [Muallel olan] vücûbun illeti ise ya mahiyetidir ki bu durumda vücûb kendini önceler. Çünkü illetin mâlulden [hem varlık hem de] vücûb bakımından önce olması zorunludur. Ya da söz konusu illet mahiyetten başka bir şeydir ki bu durumda vücûb zâtî olmaz- iki vâcibin birbirinden ayrışması taayyünle olurdu. Taayyün ise sübûtîdir. Bu durumda ise Vâcibin bileşik olması söz konusu olur.

2. Eğer Vâcip birden fazla olsa kendisiyle ayrışmanın gerçekleştiği taayyün, ya vâcip mahiyetin kendisidir. Ya vâcip mahiyetin kendisiyle veya lâzımıyla mualleldir ki bu üç durumda da Vâcip birden fazla olmaz. Ya da taayyün ayrık bir şeyle mualleldir ki bu durumda da vücûb söz konusu olmaz.

3. Eğer Vâcip birden fazla olsa, bu durumda vücûb ve taayyünün ayrılması [ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer] mümkün ise ya taayyün olmadan vücûb gerekir ki bu imkânsızdır. Ya da vücûbsuz taayyün gerekir ki bu ise [vücub değil] imkândır. Eğer vücûb ve taayyünün ayrılması mümkün değilse bu durumda ya vücûb taayyünle gerçekleşir ki bu durumda kısır döngü meydana gelir. Ya taayyün vücûbla veya ikisi de zâtla gerçekleşir ki birden fazla olma durumu söz konusu olmaz. Ya da ikisi de ayrık bir şeyle gerçekleşir ki bu durumda vücûbdan bahsedemeyiz.

[Kelâmcıların Delilleri]

4. Eğer iki ilah bulunsa bu ilahların kastettiği makdûr, ya ikisiyle gerçekleşir ki bu durumda müstakil olma ortadan kalkar. Ya ikisinden herbiriyle gerçekleşir ki bu durumda bir makdûrun iki kâdir arasında olması söz konusu olur. Ya da sadece biriyle gerçekleşir ki tercih edici olmaksızın baskın çıkma söz konusu olur. Zira makdûrların bu iki ilaha nispeti eşittir. Çünkü kâdir olmak zâtla olurken makdûr olmak imkânladır.

5. Eğer ilahlardan biri bir şey irade etse diğeri bu isteğin zıddını irade etme imkânına sahip değilse zaten acizdir. Çünkü zıttını iradeyi engelleyen birincinin kudretinin taallukundan başkası değildir. Eğer diğerinin iradesinin zıddını irade etmesi mümkün olsa, bu iki iradenin gerçekleştiği varsayıldığında ya iki zıt gerçekleşir ki bu imkânsızdır. Ya ikisi de gerçekleşmez ki bu ikisi içinde acizlik olur. Üstelik cismin hareket ve sükûnunda olduğu gibi bazı durumlarda iki iradenin de gerçekleşmemesi imkânsızdır. Ya da sadece biri gerçekleşir ki bu iradesi gerçekleşmeyenin acizliğiyle beraber tercih edici olmadan baskın çıkmadır.

الأول: لو وجد واجبان –والوجوب نفس الماهية، وإلا لكان ممكناً يُعلّل إما بها فيتقدم على نفسه ضرورةَ تقدُّم العلة بالوجوب، وإما بغيرها فلا يكون ذاتياً– لكان تمايزهما بتعيّن، وهو ثبوتيّ، فيتركّب الواجب.

الثاني:[1] لو تعدَّد الواجب فالتعيّن الذي به الامتياز إما نفسُ الماهية الواجبية[2] أو {معلَّل}[3] بها / [١١٧ب] أوبلازمها فلا تعدُّدَ، أو بمنفصل فلا وجوبَ. ٥

الثالث: لو تعدّد فالوجوب والتعيّن إن جاز انفكاكهما لزم الوجوب بلا تعيّن وهو محال، أو التعينُ بلا وجوب وهو إمكان، وإن لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور، أو بالعكس أو كلاهما بالذات فلا تعدّدَ، أو بمنفصل فلا وجوبَ.

الرابع: لو وُجد إلهانِ فوقوع المقدور الذي قصدَاهُ إما أن يكون بهما فينتفي الاستقلال، أو بكلّ[4] منهما فيلزم مقدورٌ بَيْن قادرين، أو بأحدهما فيلزم الترجّح بلا مرجِّح، لأن نسبة المقدورات إليهما على السواء، لأن القادرية بالذات والمقدوريةَ بالإمكان. ١٠

الخامس: إذا أراد أحدُهما أمراً فإن لم يَتمكَّن الآخرُ من إرادة ضدِّه فعاجزٌ، إذ لا مانع سوى تعلُّق قدرة الأوّل. وإن تمكَّن لزم من فرض وقوعِها[5] إما وقوعُ الضدين وهو محال، أو لاوقوعُهما وهو عجزٌ لهما مع الاستحالة في مثل حركةِ جسم وسكونِه، أو وقوعُ[6] أحدهما فقط وهو ترجّحٌ بلا مرجّح مع عجزِ مَن لم يقع مرادُه. ١٥

---

١ ج + أنه.
٢ س: الواجبة؛ ويوافقه عبارة بعض النُسَخ المتنية (أ ب كه قح)، كما يوافقه عبارة الشرح في النسخة المطبوعة (م) وأصلِها (غ) وعدةِ نُسَخ أخرى من الشرح (أ، ورق ٣٤٥أ؛ فل٢، ورق ١٥٤ب؛ مغ، ورق ٢٣٠ بدف). ويوافق ما أثبتناه عبارةُ البعض الآخر من نُسَخ المتن (حج؛ فل٢، ورق ١٥٤أ في الهامش؛ مغ، ورق ٢٢٩ [بدف] في الهامش) وبعضِ النُسَخ من الشرح (ب، ورق ٢١٥ب؛ ط، ورق ١٧٥ب؛ جا، ورق ١٨٥أ؛ حب، ورق ١٦٠ب).
٣ هذه الزيادة لا توجد في النُسَخ التي اعتمدنا عليها (ج س ل م [غ])؛ لكنها موجودة في بعض النُسَخ إما جزءا من المتن (كه قح فل٢)، أو تحت السطر تفسيرا (ب). وهي مستفادة من الشرح (٤٦/٢).
٤ ل: لكل.
٥ ج م (غ): وقوعهما. | ولعل الضمير المفرد راجع إلى الإرادة. انظر الشرح، ٤٦/٢.
٦ وضبطه بالكسر في ج خطأ. راجع الشرح، ٤٦/٢.

6. Eğer iki ilah her bir makdûrda birleşse tevârüd [yani bir mâlul için iki müstakil illet], birleşmezse de temânü‘ söz konusu olur.

7. İki ilahın ayrışmasının kendisiyle olduğu şey ulûhiyetin lâzımlarından ise bu geçersizdir, değilse ayrışmanın ortadan kalkması mümkün olur ki ikilik de ortadan kalkar.

8. İkinci ilahın olduğuna dair delil yok, dolayısıyla ikinci ilahı kabul etmemek lazım gelir. Kabul edilmesi durumunda [bu gün gördüğümüz her mevcûdun dünkü mevcutlar olmadığı gibi] birçok bilgisizlikler gerekecektir.

9. Eğer birden fazla ilah olsa sayılarının sonu olmazdı. Zira bir sayının diğerinden evla olması söz konusu değildir.

10. [Birden fazla ilah olmadığı hakkında] icmâ ve kesin naslardan oluşan sem‘î deliller [vardır].

Yukarıdaki delillerin bazılarının zayıflığı açıktır.

Hatime: [Tevhîdi İhlâl Eden Görüşler]

Sıfatların kıdemini kabul etmek ve canlıların kendi fiillerini var ettiklerini söylemek tevhîdi ihlal etmez. Her ne kadar canlılar için yaratma lafzını kullanmak çirkin; şerleri ve çirkinlikleri şeytana bırakmak daha çirkin olsa da [böyledir]. Akılların kadîm olup nefisleri ve cisimleri yaratması; feleklerin kadîm olup unsurlar âlemini idare etmesine gelince bu, korkunç bir yanlıştır. Müşrik olduklarında ittifak olanlara gelince, [onlar] nur ve zulmet şeklinde iki ilke benimseyen Seneviyye, bütün şerleri hatta habis cisimleri Ehriman'a -Yezdan'dan ortaya çıkmış kabul edilse de- nispet eden Mecusîler, kendi vehimlerinden uydurdukları tevillerle puta tapan putperestler ve Allah'ın oğlu olduğu anlayışını benimseyenlerdir. "Onların şirk koştuklarından Allah münezzehtir."[1]

İkinci Mebhas: [Allah Teâlâ'nın Cisim, Araz ve Cevher Olmayışı]

Allah Teâlâ cisim değildir, cevher değildir, araz değildir, her hangi bir mekânda veya cihette değildir. [Çünkü] filozoflara göre cisim parçasına, araz ise mahalline ihtiyaç duyar. Cevherin ise varlığı mahiyetine zâittir. Mekân ve cihet ise cismin özelliklerindendir. Kelâmcılara göre,

1 Tûr 52/43

السادس: إن اتفقا على كل مقدور لزم التوارد، وإلا فالتمانُع.

السابع: ما به[1] التمايز إن كان من لوازم الألوهية فباطل، / [١١٨أ] وإلّا فيمكن ارتفاعه، فترتفع الاثنينيةُ.

الثامن: لا دليل على الثاني فيجب نفيه، وإلا لزم جهالات.[2]

٥ التاسع: لو تعددَ لم يتناهَ إذ لا أولويةَ لعدد.

العاشر: الأدلة السمعية من الإجماع والنصوصِ القطعية.

وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى.

خاتمة: لم يُخِلَّ بالتوحيد القولُ بقِدَمِ الصفات، وإيجادِ الحيوان لأفعاله وإن قبُح لفظ الخلق، وأقبح منه تفويض أمر الشرور والقبائحِ إلى الشيطان. ١٠ وأما القول بقدمِ العقول وإيجادِها للنفوس والأجسام، وقدمِ الأفلاك وتدبيرها لعالم العناصر فخَطْبٌ هَائِلٌ. والمشركون وفاقاً هم الثَّنَوية، القائلون بمَبدَأين نورٍ وظلمةٍ؛ والمجوسُ، القائلون بتفويض الشرور حتى الأجسامِ الخبيثة إلى أَهْرِمَن وإن جُعل[3] متولّداً من يَزْدَانَ؛ وعبدةُ الأصنام، لتأويلاتٍ توهموها؛[4] والقائلون بالولد، ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور، ٥٢/٤٣].

١٥ **المبحث الثاني**

في[5] أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة. فالحكماء لأنّ الجسمَ محتاج إلى جزئه، والعرضَ إلى محله، والجوهرَ وجوده زائد على ماهيته، والمكانَ والجهةَ من خواصّ الجسم. والمتكلمون

---

١ ج – ما به، صح هامش.
٢ «مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالأمس، ونحو ذلك.» شرح المقاصد، ٤٧/٢.
٣ أي أهرمن (ج)؛ راجع الشرح، ٤٧/٢–٤٨.
٤ لتفاصيل تأويلاتهم راجع الشرح، ٤٨/٢.
٥ م – في.

cevher ve araz kavramları her ne kadar kendi başına kâim ve başkasıyla kâim manaları etrafında olsa da, cevher sözlük bakımından birşeyin aslını[1] ifade ederken araz devamı imkânsız olmayı ifade eder. Cisim ise geçtiği üzere hâdistir. Zorunlu olarak da mekân tutar. Bir tahsis edici tarafından bazı şekillerle ve zıtlarla vasıflanmıştır. Dolayısıyla cisim muhtaçtır. Eğer Vâcip mekân tutsaydı hâdisin yani mekânın kadîm olması, Vâcibin mümkün, mekânın vâcip olması gerekirdi. Çünkü mekân tutan mekâna ihtiyaç duyar. Ama aksi böyle değildir [yani mekân, mekân tutana ihtiyaç duymaz]. Bu durumda [Vâcip] ya tüm mekânlarda olur ki mekân tutanların içiçe girmesinin yanısıra Vâcip kendisine uygun olmayan şeylere karışır. Ya da bir tahsis ediciyle bazı mekânlarda olur ki bu durumda muhtaç olur. Eğer bir tahsîs edici yok ise tercih edici olmaksızın tercih söz konusu olur.

[Tenzîh hususunda] muhaliflerden bir grup cismi mevcut; cevheri de kendi başına kâim manasında kullanmıştır. Şerîat ve ihtiyat bakımından doğru tavır ise bu şekilde kullanmamaktır. Muhaliflerden bir grup da Mücessime'dir. Onlara göre Allah "parlak bir genç", "hafif saçları ağarmış bir yaşlı" veya "parıldayan beyaz bir altın parçası" şeklinde cisimdir. [Yine başka bir grup] Müşebbihe'dir. Onlara göre Allah Teâlâ yukarı tarafta arşın üstünde ona temas eder veya sonlu yahut sonsuz bir boyutta arşın hizasında bulunur. Bu görüşlerine delil olarak şunlara tutunmuşlardır: Her mevcut cisimdir veya cismânîdir; mekân tutar veya mekâna yerleşir. [Yine her mevcut] ya âlemle bitişik ya da ayrıdır; ya âleme dâhildir ya da âlemin dışındadır. Ayrıca [teşbih ve tecsimi kabul eden bu gruplar] ciheti ve cisim olmayı ifade eden nasların zahirine de tutunmuşlardır.

Bunun cevabı açıktır.

Tenbîh: Allah Teâlâ uzunluk, genişlik, sûret, renk, tat, koku, sevinç, keder, gazap, haz ve acı gibi nitelik ve niceliklerle vasıflanmaz.

Filozofların O'na nispet ettiği aklî lezzet ifadesi ise yetkinliklerini idrak edip sürûr duyması nedeniyledir. Fakat bu ifade, gâibte uygun olanı idrak etmenin şahitte olduğu gibi lezzet olduğu veya lezzetin nedeni olduğu sabit olursa tamam olur.

1 Bir şeyin aslını ifade etmesi cevherlerin birleşerek o şeyi meydana getirdiğini gösterir.

لأن الجوهرَ يُنبئ لغةً / [١١٨ب] عما هو أصل الشيء، والعرضَ عما يمتنع بقاؤه وإنْ دارا[١] مع القائم بنفسه والقائمِ بغيره، والجسمَ حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الاضداد[٢] والأشكالِ لمخصّص فتحتاج. ولو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحادث أعني الحيّزَ، ولَلَزم[٣] إمكانُ الواجب ووجوبُ المكان[٤] لأنّ المتحيّز محتاج إلى الحيّز دون العكس، ولَكان إما في كل حيّز فيخالط ما لا ينبغي، مع لزوم التداخل، وإما في البعض لمخصّص[٥] فيحتاج، أو لا فيلزم الترجّح[٦] بلا مرجّح.

وأما المخالفون فمنهم من أطلق الجسم بمعنى الموجود، والجوهرَ بمعنى القائم بنفسه، والحقُّ المنع شرعاً واحتياطاً. ومنهم المجسِّمة، القائلون بأنه جسم على صورة شابٍّ أمردَ أو شيخ أشمطَ أو سبيكَة بيضاء تتلألأ. والمشبِّهة، القائلون بأنه في جهة العلو وفوق[٧] العرش مُماسًّا له أو محاذيًا ببعد متناهٍ أو غير متناهٍ، متمسّكين بأن كل موجود جسم أو جسماني، ومتحيّز[٨] أو حالّ فيه، ومتصل بالعالم أو منفصل، وداخلُ العالم أو خارجُه، وبظواهر النصوص المشعرة بالجسمية والجهة.[٩]

والجواب ظاهر.[١٠]

تنبيه: فلا[١١] يتصف / [١١٩أ] بشيء من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغمّ والغضب واللذّة والألم.

وقول الحكماء باللذة العقلية لِما أنه يُدرِك كمالاتِه[١٢] فيَبتهج بها إنما يتمّ لو ثبت أنّ إدراك الـمُلائم في الغائب لذّةٌ أو ملزوم لها كما في الشاهد.

١ س م: دار.
٢ م: الامتداد.
٣ م: ولزم.
٤ س ل: الإمكان.
٥ م: بمخصّص.
٦ م: الترجيح.
٧ ل: فوق.
٨ م: أو متحيّز.
٩ م: «بالجهة والجسمية» بدلا من «بالجسمية والجهة».
١٠ م: ظاهر.
١١ ج: لا.
١٢ س ل م (غ): كمالاتها. | الضمير المذكر يعود إلى الله تعالى، وهو الموافق لما في الشرح (٥٠/٢).

Üçüncü Mebhas: [Vâcibin Başkasıyla İttihad Etmeyeceği]

Vâcip başkasıyla ittihâd etmez. Daha önce [iki şeyin bir şey olmasının imkânsızlığı hakkında] geçen deliller ve bir şeyin hem Vâcip hem mümkün olmasının imkânsızlığı [bunu gösterir]. Yine Vâcip başka bir şeye hulûl etmez. Zira başka bir şeye hulûl eden hulûl ettiği şeye muhtaçtır. Hem de Vâcibin mahalle ihtiyaç duyması mümkün olmasını gerektirir. Vâcibin mahalle ihtiyaç duymaması durumunda ise mekâna hulûl etmesi imkânsız olur.

Şöyle istidlâlde de bulunulur: Hulûl ya kemâl sıfatıdır ki bu durumda başkasıyla kemâle erme gerekir. Ya da kemâl sıfatı değildir ki bu durumda Vâcip'ten hulûlu olumsuzlamak gerekir. Yine hulûlün [cevherin mekânda var olmasına tabi olarak arazın mekânda var olması şeklinde] "mekâna yerleşmede tabi olmak" olduğu düşünürlerin ittifak ettiği bir husustur. Ayrıca Vâcibin cisimlere hulûl etmesi mümkün olsa en değersiz cisimlere hulûl etmemiş olduğuyla ilgili kesinlik olmazdı.

Hulûl ve ittihâd Hz. İsa hakkında Hristiyanlar'dan, imamları hakkında bazı Gulât-ı Şiâ'dan, kâmil insanlar hakkında bazı mutasavvıflardan nakledilmiştir. Tevhîdde fani olunca çokluğun kalkması veya varlıkta temelde çokluğun olmadığı iddialarına gelince bu ayrı bir bahistir.[1]

Dördüncü Mebhas: [Vâcibin Hâdisle Vasıflanmasının İmkânsızlığı]

Vâcibin hâdisle yani yokken var olanla vasıflanmasının Kerrâmiye'nin [iddiasının] aksine imkânsızlığı hakkındadır. Hâdis taalluku olan şeylerle veya yenilenen olumsuzlama, izafet ve hâllerle vasıflanmaya gelince bu husus[un mümkün olması] tartışma konusu olmayıp onlar için tutunulacak bir şey değildir. "[Vâcibin] bir sıfatla vasıflanmasını mümkün kılan şey mutlak olarak sıfattır. [Dolayısıyla bu durum kadîm ve hâdis sıfatların ikisi için de geçerlidir]. Zira [sıfatın] kıdemine itibar edilmez. Çünkü kıdem ademîdir [dolayısıyla müessirin cüzü olamaz]." şeklindeki istidlâl ise yanlıştır. Çünkü bir sıfatla vasıflanmayı mümkün kılan şey kadîm sıfatın hakikati olabilir. Yahut bir sıfatla vasıflanmanın şartı kıdem; engeli ise hudûs olabilir.

1 Teftâzânî tevhidde fâni olmadan kaynaklanan vecd ve istiğrak hâliyle sâlikten, ifade darlığından kaynaklanan hulûlü çağrıştıran ifadelerin sâdır olmasını tevhide aykırı görmemektedir. Ancak Vâcibin mutlak varlık olup; çokluğun ise hayal ve serap mesabesindeki izâfetlerle ve taayyünlerle olduğu şeklindeki vahdet-i vücûd düşüncesini ise aklın ve şerîatın dışında görmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 52.

المبحث الثالث

في أنه لا يتحد بغيره، لما سبق ولامتناع[1] كون الواحد واجباً ممكناً، ولا يَحُلّ فيه لأنّ الحالَّ في الشيء محتاج إليه، ولأنه إن احتاج إلى المحلّ لزم إمكانه، وإلا امتنع حلوله.

٥ وقد يستدل بأنّ الحلول إما صفة كمالٍ فيلزم الاستكمال بالغير، أو لا فيجب نفيه، وبأنّ ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية في التحيز، وبأنه لو جاز حلوله في الأجسام لما وقع القطع بعدم حلوله في أحقرها.[2]

والقول بالحلول أو الاتحاد محكيّ عن النصارى في حق عيسى عليه السلام، وعن بعض الغُلاة في حق أئمتهم، وعن بعض المتصوفة في حق كَمَلَتِهم. وأما

١٠ ما يَدّعي بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد، أو أنه لا كثرة في الوجود أصلاً، فبحث آخر.[3]

المبحث الرابع

في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم، خلافاً للكرامية. / [١١٩ب] وأما الاتصاف بما له تعلقات حادثة أو بما يتجدّد من السلوب

١٥ والإضافات والأحوال فليس من المتنازَع، فلا يصلح تمسّكاً لهم. والاستدلال بأنّ المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة –إذ لا عبرة بالقدم لكونه عدمياً– فاسدٌ، لجواز أن يكون المصحح حقيقةَ الصفة القديمة، أو يكون القدم شرطاً، أو الحدوث مانعاً.

---

١ س: لامتناع.

٢ م (غ): أصغرها.

٣ يعني أنّ هذين القولين وإن أوهَمَا بالحلول أو الاتحاد، لكنهما ليسا منه في شيء. راجع الشرح، ٥٢/٢. قارن ما قاله في بحث الوجود ردا على المتصوفة في وحدة الوجود (أواخر المبحث الثاني من الفصل الأول من المقصد الثاني).

Bizim delillerimiz şunlardır:

1. "Vâcibin vasıflanmasının mümkün olacağı şey eğer kemal sıfatı ise zaten Vâcip o sıfatla muttasıftır [dolayısıyla o sıfat kadîmdir]. Kemal sıfatı değilse zaten Vâcip o sıfatla vasıflanmaz." şeklindeki icmâdır.

2. Hâdisle vasıflanmak başkalaşmak demektir ki bu da Vâcip için imkânsızdır.

3. Eğer Vâcibin hâdisle vasıflanması mümkün olsa [hakikatlerin] dönüşmesi imkânsız olduğundan ezelde mümkün olurdu. Bu ise bir şey var olmadan onunla vasıflanmak imkânsız olduğu için hâdislerin ezelde var olmalarını gerektirir.

4. Eğer Vâcibin hâdisle vasıflanması mümkün olsaydı Vâcibin hâdisten ayrı olamaması gerekirdi [hadisten ayrı olamayan da hâdistir]. Çünkü [bu durumda] Vâcip -geçtiği üzere- o hâdisten önce yok olan söz konusu hâdisin zıddı hâdisle ve hâdis olan [hâdisleri] kabul edebilmeyle vasıflanmıştır.

Birinci delil zayıf bulunmuştur. Şöyle ki, hâdisler, tamamı diğerinin bitmesi şartıyla art arda gelen kemâller olabilir. Bu tartışmaya açıktır.

İkincisinin zayıflığı şöyledir: Değişme yani başkasından etkilenmeden sıfatlardaki değişme zaten tartışılan şeyin kendisidir.

Üçüncüsünün zayıflığı şöyledir: Lâzım, [hâdisin] mümkünlüğünün ezelîliğidir. İmkânsız olan ise [hâdisin] ezelîliğin mümkün olmasıdır.

Dördüncünün zayıflığı şöyledir: Gerekliliğin (mülâzemet) mukaddimeleri men' edilir.

ÜÇÜNCÜ FASIL: VÜCÛDÎ SIFATLAR

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: [Sıfatların Zâta Zâit Olması]

Filozofların ve Mu'tezile'nin [görüşlerinin] aksine Allah Teâlâ'nın sıfatları zâtına zâittir. O âlimdir ilmi vardır; kâdirdir kudreti vardır; hayydır hayatı vardır. Diğer sıfatlar da böyledir. Bizim bu husustaki delillerimiz şunlardır:

لنا وجوه:

الأول: الإجماع على أن ما يصح عليه إن كان صفةَ كمالٍ لم يخلُ عنه، وإلّا لم يتصف به.

الثاني: أن الاتصاف بالحادث تغيّرٌ، وهو عليه محال.

٥ الثالث: أنه لو جاز لجاز في الأزل لاستحالة الانقلاب، وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الأزل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه.

الرابع: أنه لو جاز لزم عدم خلوِّه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضدِّه الحادث لزواله، وبقابليّتِه الحادثة[١] لما مرّ.

واستُضعف الأول بأنه يجوز أن تكون الحوادث كمالاتٍ متلاحقةً مشروطًا ١٠ ابتداء الكل بانقضاء الآخر،[٢] وفيه نظر.

والثاني: بأن التغيّر بمعنى تبدلٍ في الصفات من غير تأثّر[٣] عن الغير نفس المتنازَع.

والثالث: بأن اللازمَ أزليةُ الجواز، والمحالَ جوازُ الأزلية.

والرابع: بمنع مقدمات الملازَمة.

١٥ الفصل الثالث في الصفات الوجودية

وفيه مباحث:

المبحث الأول / [١٢٠أ]

صفاته زائدة على الذات، فهو عالِم له عِلم، قادر له قدرة، حيٌّ له حياة، إلى غير ذلك، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. لنا وجوه:

---

١ م: الحادث.
٢ ج ل: آخر.
٣ س: تأثير.

1. Âlimin tarifi, ilmin kendisiyle kâim olduğu kimsedir. Âlimiyyetin yani âlim olmanın illeti ise ilimdir. Bu [tanım ve illet] gâipte ve şâhidde farklılık göstermez. Âlimi âlim kılmayan araz olma ve hâdis olma benzeri yönler ise bunun aksidir [yani gâib ve şâhidde farklılık gösterir].

2. Âlimden anlaşılan kendisinde ilim bulunandır. Mâlumdan anlaşılan ise ilmin taalluk ettiği şeydir. Dolayısıyla eğer âlim ve mâlumu varsa zorunlu olarak ilmi de vardır.

Denirse ki: Allah Teâlâ'nın ilmi zâtından ibarettir.

Deriz ki: [Öyle olsaydı] sıfatı zâta yüklem yapmak bir şey ifade etmez, sıfatlar birbirinden ayrışmaz ve sıfatları ispatlamaya da ihtiyaç duyulmazdı[1]. Bu durumda örneğin, ilim sıfatı vâcib, mâbud, âlemin yaratıcısı ve yetkinliklerle vasıflanmış [bir şey] olurdu.

Denirse ki: Diğer yüklemlerde olduğu gibi [konu ile yüklem arasında] mefhumun değişiklik göstermesi yeterli olur.

Deriz ki: Burada tartışılan husus âlim, kâdir ve hayy gibi [zâtı ifade edebilen sıfatlar] değil; ilim, kudret ve hayat gibi [zâta ancak türevleri yüklenebilen] sıfatlardır.

Denirse ki: Zâtı, mâlumâta taalluku bakımından âlimdir hatta ilimdir; makdûrâta taalluku bakımından kâdirdir hatta kudrettir. Örneğin bir ikinin yarısı, üçün üçte biridir ve hakeza. Hâlbuki var olan sadece birdir [yarımlık üçte birlik değildir].

Deriz ki: Kesin olarak bilinmektedir ki zât ilim ve kudret değildir. Ama âlim ve kâdirdir. Neticede tartışma ismin ve sıfatın türetildiği [ilim, kudret gibi] masdarlarda devam eder. Bu sıfatları taalluk olarak isimlendirmek sana fayda vermez. Zira kesindir ki bunlar aklî itibârlar olmayıp hakiki sıfatlardır.

3. Allah Teâlâ'nın "Onu ilmiyle indirdi."[2], "Bilin ki o Kur'an Allah'ın ilmiyle indirildi."[3], "Metîn bir kuvvet sahibi."[4] ve "Kuvvet Allah'a aittir."[5] beyânları [da bizim delilimizdir].

1 Yani sıfatlar zâtın aynısı olduğu için akıl zâtı düşündüğünde sıfatları da düşünecektir. Dolayısıyla bu sıfatları delille ispatlamaya gerek yoktur. Zira bir şeyin kendisi olması zorunludur. Bkz.Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 54.

2 Nisâ 4/166.

3 Hûd 11/14.

4 Zâriyât 51/58.

5 Bakara 2/165.

الأول: أن حدَّ العالِم مَن قام به العلمُ، وعلّة العالِمية أعني كونَه عالِمًا هو العِلم، وهذا لا يختلف شاهداً وغائباً، بخلاف ما ليس من الوجوه التي تُوجب كونَ العالِم عالِمًا، كالعرضية والحدوث ونحو ذلك.

الثاني: أنه لا يُعقل من العالِم إلا مَن له العِلم، ومن المعلوم إلا[1] ما تعلّق به العِلمُ، فبالضرورة إذا كان عالِماً وكان له معلوم كان له عِلم. ٥

فإن قيل: عِلمه ذاته.

قلنا: فلا يفيد حملُه على الذات، ولا تتميَّز الصفاتُ، ولا تفتقر[2] إلى الإثبات، ويكون العِلم –مثلاً– واجباً معبوداً صانعاً للعالَم موصوفاً بالكمالات.

فإن قيل: يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات.

١٠ قلنا: ليس الكلام في مثل العالِم والقادر والحيّ، بل في[3] العِلم والقدرة والحياة.

فإن قيل: ذاته من حيث التعلّق بالمعلومات عالِم بل عِلم، وبالمقدورات قادر بل قدرة، كالواحد نصف الاثنين[4] وثلث الثلاثة[5] وهكذا، مع أن الموجود واحد لا غير.

قلنا: معلوم قطعاً أن الذات لا تكون[6] عِلماً وقدرة، بل عالِماً وقادراً، / [١٢٠ب] ١٥ ويبقى الكلام في المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق. ولا يفيدك تسميته[7] بالتعلق، للقطع بأنه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية.

الثالث: قوله تعالى: ﴿اَنْزَلَهُ بِعِلْمِه﴾ [النساء، ١٦٦/٤]، ﴿ فَاعْلَمُوا اَنَّمَا اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ﴾ [هود، ١٤/١١]، ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات، ٥٨/٥١]، ﴿اَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ﴾ [البقرة، ١٦٥/٢].

---

١ س: إن؛ ل + إلا.
٢ س: يفتقر. | أي الصفات (ج). راجع الشرح، ٥٥/٢.
٣ ج س – في.
٤ س: للاثنين.
٥ س ل: للثلاثة.
٦ ل: يكون.
٧ أي تسمية المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (ج).

Sıfatların zâta zâit olmadığını kabul edenler ise şu delillere tutunmuşlardır:

1. Her şey özellikle de Vâcibin sıfatları zâtına dayanır. Dolayısıyla [sıfatların zâit olması durumunda] Vâcibin zâtı hem o sıfatların fâili hem de kabul edeni olması gerekir [ki bu geçersizdir].

5 Bu delil, hem kâbil ve hem fâil olmanın geçersizliği kabul edilmeyerek reddedilmiştir.

2. Bu sıfatlar kemâl sıfatları olup başkasıyla kemâle ulaşmayı gerektirirler.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Sıfatlar zâtın gayrı değildir. Bu kabul edilse dahi zât için kemâl sıfatların sâbit olması manasındaki [sıfatlarla] kemâle 10 ulaşmanın imkânsızlığı zaten tartışılan şeyin kendisidir.

3. Allah Teâlâ'nın örneğin âlim olma hâli vâciptir. Vâcibin ise illeti olmaz.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Âlim olmanın ilimden başka olduğunu kabul etsek dahi Zât'ın kendisinden ayrı olmasının imkânsız olduğu şey anlamındaki vâcibe, Zât'ın kendisinden kaynaklanan bir sıfatın illet olma15 sının imkânsız olduğunu kabul etmeyiz.

4. Kadîm varlıkların birden fazla olması icmâyla küfürdür.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Burada birbirinden başka (gayr) olma durumu yoktur.[1] Dolayısıyla birden fazla olma durumundan bahsedilemez. Birden fazla olma durumu olduğu kabul edilse dahi her ezelî, kadîm 20 değildir. Kendi başına kâim olan ezelî, kadîmdir. Her ezelînin kadîm olduğu kabul edilse dahi, icmâyla küfür olan başkasının onu öncelememesi (kıdem-i zâtî) manasındaki kadîmin birden fazla olmasıdır. [Zâtî olsun zamânî olsun kadîmlerin birden fazla olmasının küfür olduğu] kabul edilse dahi bu, sadece Hristiyanlar'ın düşüncelerinin gereği gibi kadîm zâtlarda25 dır [sıfatlarda değildir].[2]

Sıfatların zâta zâit olduğunu kabul etmeyenlerin tutundukları "Eğer zât sıfatlarla vasıflanmış olsaydı, ilahlık hakikatinde bileşiklik hâli gerekirdi. Yine kıdem ilahın en özel sıfatıdır ve ilahın hakikatini ortaya çıkarır. Eğer sıfatlar kıdem hususunda zâta ortak olsalar ilah olurlardı. Ayrıca bu sıfatla30 rın varlığına delil yoktur dolayısıyla kabul edilmemeleri gerekir. Yine [sıfatın mevsûfla] kâim olmasından anlaşılan mekâna yerleşmede tabi olmaktır ki bu durumda Bârî Teâlâ'nın mekân tutması gerekir." şeklindeki delillere gelince bu deliller çok zayıftır.

---

1 Gayr olmanın ne anlama geldiği tartışmanın bel kemiğidir. Teftâzânî iki gayrı birinin diğerinden zaman, mekân, varlık ve yokluk bakımından ayrılabildiği iki şey olarak açıklamaktadır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 56.

2 Aslında Hristiyanlar kadîm üç uknûmu zâtlar olarak kabul etmemektedirler. Fakat bu uknûmların intikalini mümkün gördükleri için uknûmları zât kabul etmiş olmaktadırlar. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 57.

تمسَّك المخالف بوجوه:

الأول: أن الكل مستند[1] إليه، سيما صفاته، فيلزم كونه قابلاً وفاعلاً.

ورُدَّ بمنع بطلانه.

الثاني: أنها صفات كمالٍ، فيلزم[2] استكماله بالغير.

٥ ورُدَّ بأنها ليست غيره، ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازَع.

الثالث: أن عالِميته مثلاً[3] واجبة، والواجب لا يعلَّل.

ورُدَّ بعد تسليم كون العالِمية غيرَ العلم بأنّ الواجب، بمعنى ما يمتنع خلوُّ الذات عنه، لا نسلّم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات.

١٠ الرابع: أن القول بتعدُّد القدماء كفر بالإجماع.

ورُدَّ بأنه لا تغايُرَ ههنا، فلا تعدُّد. ولو سلّم فليس كل أزليٍّ قديماً، بل إذا كان[4] قائماً بنفسه. ولو سلّم فالكفر إجماعاً تعدُّدُ القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير، ولو سلّم ففي الذوات خاصّةً، كما لزم النصارى.

وأما التمسك بأنّه لو اتصف بالصفات لزم التركّب[5] في الحقيقة الإلهية؛ وبأنّ

١٥ القدم / [١٢١أ] أخصُّ أوصاف الإله والكاشفُ عن حقيقته، فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهةً؛ وبأنّه لا دليل على الصفات فيجب نفيها؛ وبأنّه لا يعقل من القيام إلا التبعية في التحيز، فيلزم تحيّز الباري، فضعيفٌ جداً.

---

١ ج: مسند.
٢ م: فيستلزم.
٣ س: – مثلا، صح هامش.
٤ أي القديم (ج).
٥ ج: التركيب.

"Sıfatların bekâsında, mananın manayla kâim olmasının gerekliliği vardır." şeklindeki güçlü ilzâmî delilin, "sıfatların bekayla vasıflanmaması, zâtın bekasıyla bâki olması yahut bekâsının sıfatın kendisi olması" şeklinde cevaplandırılması ise zayıftır.

Mu'tezile'nin kudretin nefyi hususunda tutunduğu şöyle bir delil vardır: Eğer Allah Teâlâ'nın kudret sıfatı bulunsa bu sıfat cisimlerin yaratılmasına taalluk etmezdi. Zira şâhidin kudreti cisimleri yaratamaz. Bu da iki kudret arasındaki müşterek olan bir illetten kaynaklanır ki o da kudretin kendisidir. Yine Allah Teâlâ'nın kudreti ya şâhidin kudretinin misli olur, ya da [şâhiddeki kudretlerin birbirinden] farklılığı ölçüsünde şâhiddeki kudretten farklı olur.[Bu iki durumda da Allah'ın kudreti şâhiddeki kudretler gibi cisimleri yaratmaya taalluk etmez].

Deriz ki: Belki de [cisimleri yaratmanın] illeti daha özel bir şeydir ve [iki kudretin] aralarındaki farklılık da daha şiddetlidir.

Mu'tezile'nin ilim sıfatınının nefyi hakkında tutunduğu delil ise şudur: Eğer Allah Teâlâ şâhidde olduğu gibi ilimle âlim olsaydı iki ilim [yani insanın ve Allah Teâlâ'nın ilmi] birbirinin misli olurdu. Zira iki ilmin de mâluma taalluku aynı yöndendir. Dolayısıyla iki ilmin kıdem veya hudûs bakımından ortak olmaları gerekirdi. Ama âlim olma (âlimiyyet) böyle değildir. Zira âlim olma O'nda zatın taallukuyladır. Bizde ise ilmin taallukuyladır. Yine [ilim sıfatı zâta zâit olsaydı, bir ilim sadece bir mâluma taalluk ettiği için] Bârî'nin sonsuz ilimleri olurdu. Çünkü sonsuz şeyi bilir. Yine kendisinden daha üst bir âlim olurdu. Zira "Her ilim sahibinin üstünde ilim sahibi (alîm) vardır."[1] buyurulmuştur.

Deriz ki: Lâzımda müşterek olma birbirinin misli olmayı gerektirmez. Yine birbirinin misli olmak da sıfatlarda eşit olmayı gerektirmez. Ayrıca tek bir şeyin çok hatta sonsuz taalluku olması imkânsız olmadığı gibi âm nasların tahsîs edilmiş olması da imkânsız değildir.

İkinci Mebhas: Allah Teâlâ'nın Kudretini İspat

Allah Teâlâ'nın kâdir olması bir şeyi yapması ile yapmamasının ve saiklere göre yapma (fiil) ile yapmamanın (terk) her ikisinin, O'nun için mümkün olması manasındadır. Bu meseledeki tartışmanın temeli şudur: Yaratılmışın hudûsuyla birlikte Yaratıcı'nın kıdemi [Mûcib için değil] ancak Kâdir için tasavvur edilebilir. Zira [mâlulün tam illetten] geri kalması imkânsızdır.

1 Yusuf 12/76.

والقويُّ إلزامًا لزومُ قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات. والدفعُ بأنها لا[1] تتصف بالبقاء، أو باقيةٌ ببقاء الذات، أو بقاؤُها نفسها، ضعيفٌ.

ولهم في نفي القدرة أنه لو كانت له قدرة لما تعلّقت بخلق الأجسام، لأن قدرة الشاهد ليست كذلك إلا لعلّة[2] مشتركة هي كونها قدرةً، ولأنها إما أن تُماثِل قُدَرَ[3] الشاهِد، أو تُخالفَها بِقَدرِ تَخالُفِها. ٥

قلنا: لعلّ العلّة أخصُّ والمخالفةَ أشدّ.

وفي نفي العلم أنه لو كان عالماً بعلم كما في الشاهد لَكان العلمان متماثلين، لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد، فيلزم اشتراكهما في القدم أو[4] الحدوث، بخلاف العالِمية فإنها فيه بتعلّق[5] الذات وفينا بتعلق[6] العلم. ولَكانت علومه[7] غير متناهية لكونه عالماً بما لا نهاية له، ولَكان فوقه عليم لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف، ١٢/٧٦]. ١٠

قلنا: لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثلُ، ولا من التماثل الاستواءُ في الصفات. ولا يمتنع كثرة[8] تعلقات الواحد ولو إلى غير نهاية،[9] ولا تخصيصُ العمومات. / [١٢١ب]

المبحث الثاني في أنه قادر ١٥

بمعنى تمكُّنِه من الفعل والترك وصحتِهما عنه بحسب الدواعي. وأصل الباب أنّ قِدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور إلا في القادر،[10] لامتناع التخلف.[11]

---

١ م – لا.
٢ ج: بعلة.
٣ س م (غ): قدرة. | القُدَر –بضمٍ ففتحٍ– جمع قدرة، كغرفة وغُرَف، وزمرة وزُمَر. والمراد بقُدَر الشاهد قُدَر العباد. راجع الشرح، ٥٨/٢.
٤ ج: و؛ وفي هامش ج: أو، نخ.
٥ ج: يتعلق.
٦ ج: يتعلق.
٧ س: و«لكان معلومه» بدلا من «ولكانت علومه».
٨ ج– كثرة، صح هامش.
٩ س: النهاية
١٠ وفي هامش ج: دون الموجب.
١١ أي في الموجب.

Bütün herşeyin hâdis olmasının yahut herşeyin vasıtasız ondan sudûr etmesinin gerçekleştiği sabit olursa bu durum açıktır. Eğer sabit olmazsa bu durumda ittifakla, başlangıcı olmayacak şekilde [ezelî olarak] hadislerin art arda gelip Kadîm Mûcip'ten hâdislerin sudûrunun şartları olmasının -ki [sonsuz şeylerin varlığının ve hareketin ezelîliğinin imkânsızlığı] daha önce geçmişti- ve Vâcibin hâdislerin kendisine dayanacağı muhtâr bir kadîmi zorunlu kılmasının olumsuzlanması kaçınılmaz olur.

Bu hususta bazı deliller sıralayacağız:

1. Hâdislerin Vâcibe dayandıkları sabit olunca Vâcibin kâdir olması gerekir. Kâdir olmadığı takdirde Vâcip ya hâdisi herhangi bir vasıta olmaksızın zorunlu kılar ki bu durumda [tam illetten mâlulün] geri kalma durumu gerekir. Yahut geri kalma söz konusu olmaz. Bu durumda ise [hâdislerin] teselsülü gerekir.

2. Vâcibin âlemin varlığındaki tesiri eğer zorunlu kılma (îcâb) yoluyla ise bu durumda zorunlu kılma ya vasıtasız ya kadîm bir vasıtayla olur ki şu hâlde âlemin kadîm olması gerekir. Ya da hâdis vasıtayla zorunlu kılar ki bu durumda hâdisler teselsül eder.

3. Cisimlerin kendilerine ilişen vasıflarla birbirinden farklılık arz etmesi, cisimlik ve cisimliğin lâzımlarından kaynaklanmaz. Çünkü bunlar bütün cisimlerde ortaktır. Yine bu farklılık arazlardan, zâtîlerden veya bir çeşit özgülüğü olan cisimlerden de kaynaklanmaz. Zira teselsül imkânsızdır. Dolayısıyla Fâil-i Muhtâr [farklılığın kaynağı olarak] taayyün eder. Zira Mûcibin tüm farklılıklara nispeti eşittir.

4. Eğer âlemi var eden Mûcip olsaydı, âlemin olmaması durumunda âlemi var edenin de olmaması gerekirdi. Çünkü melzûmun olmaması, lâzımın olmamasının lâzımlarındandır. Ancak Vâcibin olmaması imkânsızdır.

5. Yıldızların ve kutupların kendi mahallerine, feleklerin mekânlarına özgü olması eğer bir Kâdir'in iradesiyle olmazsa [tercih edici olmadan] ağır basma (tereccuh) söz konusu olur. Zira Mûcibin bütün mekân ve mahallere nispeti eşittir.

6. Canlıların organlarının ve şekilllerinin fâili eğer tabiat veya mûcib bir ilke ise bu durumda hayvanların ya basit [-ki basitin tabiî şekli küredir-] veya birbirine eklenmiş küreler şeklinde olması gerekirdi. Dolayısıyla ortaya çıkar ki bu fâil, Kâdir-i Muhtâr'dır.

فإذا ثبت حدوث الكل أو صدور الكل عنه بلا وسط[1] فظاهر، وإلّا فلا بدّ من نفي أنْ تَتعاقبَ حوادثُ لا بداية[2] لها تكون شروطاً في صدور الحوادث عن الموجِب[3] القديم، وقد سبق، وأن[4] يُوجبَ الواجبُ قديماً مختاراً تَستند[5] إليه الحوادثُ، وهو وفاق.[6]

٥ ولنَعُدَّ من الأدلة عِدّة:

الأول: لـمَّا ثبت انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادراً، وإلّا فإما أن يوجب حادثاً بلا وسط[7] فيلزم التخلف، أوْ لا[8] فيلزم التسلسل.

الثاني: تأثيره في وجود العالَم إن كان بطريق الإيجاب فإما بلا وسطٍ أو بوسطِ قديمٍ فيلزم قِدم العالَم، وإما بوسطِ حادثٍ فيتسلسل الحوادث.

١٠ الثالث: اختلاف الأجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمِها لكونها[9] مشتركة، ولا لعوارضَ أو ذاتياتٍ أو أجسامٍ لها نوع اختصاص، لامتناع التسلسل. ويتعيّن الفاعل المختار لأنّ نسبة الموجِب إلى الكل على السواء.

الرابع: لو كان / [١٢٢أ] موجد العالم موجِباً لزم من ارتفاعه ارتفاعه، لأن ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم، لكنّ ارتفاع الواجب محال.

١٥ الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالِّها والأفلاكِ بأماكنها لو لم يكن بإرادة القادر لزم الترجّح بلا مرجِّح،[10] لأن نسبة الموجِب إلى الكل على السواء.

السادس: فاعل أعضاء الحيوان وأشكالها[11] إن كانت طبيعةً أو مبدأً موجباً لزم كونها[12] كُراتٍ مجردةً أو متضامّةً،[13] فتعين القادر المختار.

---

١ م (غ): واسطة.
٢ ج ل: لا نهاية؛ وفي هامش ج لا بداية، نخ.
٣ م: الواجب؛ (غ: الموجب).
٤ ج: أو أن.
٥ ل: استند.
٦ م (غ): «وفاقا» بدلا من «وهو وفاق»؛ وفي هامش (غ): وهو وفاق، نخ. | أي مما وافقنا عليه الخصم، راجع الشرح، ٥٩/٢.
٧ ج س: واسطة.
٨ ل: وإلا؛ وفي هامش ل: أو لا، نخ.
٩ س: لكونه.
١٠ م – بلا مرجح.
١١ م: وأشكاله.
١٢ م: كونه.
١٣ س: متضاضة.

Sonra Bârî Teâlâ'nın Kâdir-i Muhtâr olduğuna şöyle istidlâllerde de bulunulur: [1] Bu hususta icmâ ve diğer sem'î deliller bulunmaktadır. [2] Ayrıca kudret ve sair sıfatlar kemâl sıfatlardır. Bu sıfatların zıtları ise eksiklik alâmetidir. [3] Yine âlemi bu şekilde sağlamlık ve intizam üzere yaratanın âlim ve kâdir olduğuna zorunlu olarak hükmedilir. Zikri geçen bu son deliller her ne kadar tartışılabilir iseler de bu delillerin toplamı yakîn ifade edebilir.

Bârî Teâlâ'nın Kâdir-i Muhtâr olduğunu kabul etmeyenlerin dayandığı deliller şunlardır:

1. Kudretin taalluku eğer bir tercih ediciye ihtiyaç duyarsa teselsül meydana gelir. Eğer ihtiyaç duymazsa Yaratıcı'yı ispatlama kapısı kapanmış olur. [Zira Yaratıcı'yı ispat, tercih edici olmadan tercihin ve müessir olmadan tesirin imkânsızlığı üzerine kuruludur].

Bu delil şöyle reddedilmiştir: İki gereklilikte men' edilir. Zira tercih edicinin iradenin zâtıyla taalluk etmesinden ibaret olması mümkündür. Yine Kâdir'in iki makdûrundan birini, herhangi bir tercih edici olmadan tercihi yani bir saik olmadan seçmesi, mümkünün tercih edici olmadan tercihi yani müessir olmadan var olmasından başka bir şeydir.

2. Kudret ve iradenin taalluku ya kadîmdir ki bu durumda âlemin kadîm olması gerekir. Ya da hâdistir ki bu durumda ise hâdisler [yani taalluklar] teselsül eder.

Bu delil men' ile reddedilmiştir. Zira irade ve kudretin gelecekte bir şeyin var edilmesine ezelde taalluk etmesi mümkündür. Yahut irade ve kudretin taallukunun hûdusu [başka bir taallukun hudûsuna ihtiyaç duymaksızın] bu sıfatların zâtlarıyla olabilir.

3. Eğer fâil [kendisinden eserin sâdır olması için] gerekli bütün şartları toplamış bir fâilse eserinin gerçekleşmesi zorunlu olur. Zira eserin tam illetten geri kalması imkânsızdır. Dolayısıyla fâil Mûcip olmuş olur. Çünkü mûcip olmanın anlamı budur.

Şöyle reddedilmiştir: Kâdir fâilden eserin geri kalmasının imkânsız olduğunu kabul etsek dahi Kâdir'den olan zorunluluk ihtiyara aykırı değildir. Aksine ihtiyarı gerçekleştirir. Ama Mûcib'ten olan zorunluluk böyle değildir. Zira o zorunlulukta "dilerse yapmaz" durumu mümkün olmaz.

وقد يتمسك بالأدلة السمعية، من الإجماع وغيره، وبأنّ القدرة وغيرَها صفات كمال وأضدادَها سِمات نقصٍ، وبأنّ صانع العالم على إحكامه وانتظامه لا يكون إلا عالماً قادراً بحكم الضرورة. وهذه الوجوه مع ما فيها من مجال[١] المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين.

٥ تمسَّك المخالف بوجوه:

الأول: تعلّق القدرة إن افتقر إلى مرجّح تسلسل، وإن لم يفتقر انسدّ باب[٢] إثبات الصانع.

ورُدّ بمنع الملازمتين، لجواز أن يكون المرجّح تعلُّقَ الإرادة لذاتها، ولأنّ ترجيح القادر أحدَ مقدوريه بلا مرجّح بمعنى تخصيصه بلا داعية غيرُ ترجّح[٣]

١٠ الممكن بلا مرجّح بمعنى[٤] تحقُّقه بلا مؤثّر.

الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة / [١٢٢ب] إما قديم فيلزم قدم العالم، وإما حادث فتتسلسل الحوادث.

ورُدّ بالمنع، لجواز أنْ يتعلقَا في الأزل بإيجاده فيما لا يزال، أو يكونَ حدوث تعلقهما لذاتهما.

١٥ الثالث: أن الفاعل إن استجمع جميعَ ما لا بدّ منه وجب أثَرُه، لامتناع التخلف، فيكون موجِبًا لأنّ ذلك معناه، وإلّا[٥] امتنع ضرورةً.

ورُدَّ، بعد تسليم امتناع التخلف[٦] في القادر،[٧] بأنّ الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يُحقِّقه، بخلاف الوجوب من الموجب، فإنه لا يصح فيه أنه[٨] إن[٩] شاء ترك.

١ ج ل: محالّ؛ وفي هامش ج: مجال المناقشة.
٢ ل: – باب، صح هامش.
٣ س: «داعيةٍ غيرِ يُرجِّح» بدلا من «داعية غير ترجح».
٤ م: يعني.
٥ أي وإن لم يستجمع. راجع الشرح، ٦١/٢.
٦ م (غ د ر) – فيكون موجبا لأن ذلك معناه وإلا امتنع ضرورة ورد بعد تسليم امتناع التخلف.
٧ م (غ د ر) + وردّ.
٨ س: – أنه، صح هامش.
٩ ج: – إن، صح هامش.

4. Kudretin varlığa nispeti yokluğa nispeti gibidir. Yokluk ise makdûr olmaya elverişli değildir. Zira yokluk ezelîdir ve sırf nefiydir. Dolayısıyla varlık da böyledir.

Şöyle reddedilmiştir: Yokluğa kudretin etkisi, "Birşeyi var etmemeyi di-leseydi var etmezdi." ya da "Bir şeyin var olmasını dilemeseydi o şey var ol-mazdı." anlamındadır; "Dileseydi yokluğu var ederdi." anlamında değildir.

5. Eğer Kâdir-i Muhtâr için yapmak yapmamaktan daha evla ise bu durumda Kâdir-i Muhtâr'ın başkasıyla yetkinleşmesi söz konusu olur. Eğer evla olma durumu yoksa yapma abes olur.

Şöyle reddedilmiştir: Abesin olmaması için, o şeyin nefsinde veya baş-kasına nispetle evla olması yeterlidir.

6. Kâdir-i Muhtâr'ın eserinin ezelde olması imkânsız olsa [imkânsızın mümküne] dönüşmesi gerekirdi. Eğer ezelde mümkün olsa ezelînin Kâ-dir-i Muhtâr'a dayanmasının mümkün olması gerekirdi.

Şöyle reddedilmiştir: Eser ezelde, zâtı bakımından mümkün; Muhtâr'ın eseri olması bakımından ise imkânsızdır.

7. Bârî Teâlâ ezelde eserin varlığını bilir ki bu durumda o eserinin ol-ması zorunlu olur. Veya ezelde eserin yokluğunu bilir ki bu durumda ise eserin olması imkânsız olur. Dolayısıyla eser makdûr olmaz.

Şöyle reddedilmiştir: Bârî Teâlâ [ezelde] eserinin varlığının, kudretiyle olacağını bilir.

Hâtime: [Allah Teâlâ'nın Kudretinin Sonlu Olmayışı]

Allah'ın kudreti sonlu değildir. Yani kudretinin taallukunun mümkün oluşu hiçbir zaman kesintiye uğramaz. Ayrıca Allah'ın kudreti herşeyi kap-sar. Yani kudretinin taalluku bazı şeylerle sınırlı değildir. Zira kâdir olma-yı gerektiren zâttır. Makdûr olmayı mümkün kılan ise imkândır. [Zât da imkân da kesintiye uğramaz]. ["Kudretin taalluku için bazı mümkünlerin bir şartının olması veya bir engelinin bulunması neden mümkün olma-sın?" denirse, deriz ki:] var olmadan önce [mümkünlerin bazısını kudretin taalluk şartlarıyla ve engellerle] tahsîs edecek ayrışma yoktur. [Kudretin sonlu olmayışı hususunda] evla olan ise "Allah her şeye kâdirdir."[1] benzeri [naslara] tutunmaktır.

1 Bakara 2/284.

الرابع: أن نسبة القدرة إلى الوجود كنسبته[1] إلى العدم، وهو[2] لا يصلح مقدوراً لكونه أزلياً ونفياً محضاً، فكذلك[3] الوجود.

وردّ بأن معنى القدرة على العدم أنه إن شاء لم يفعل، وإن لم يشأ لم يفعل،[4] لا إن شاء فَعَلَ العدمَ.

٥ الخامس: أنّ المختار إن كان الفعلُ أَولى به من الترك لزم[5] الاستكمالُ بالغير، وإلّا فالعبث.

وردّ بأنه يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفسه أو بالنسبة إلى الغير.

السادس: أن أثر المختار إن امتنع في الأزل لزم الانقلابُ،[6] وإن أمكن لزم جوازُ استنادِ الأزليّ إلى المختار.

١٠ وردّ بأنه في الأزل ممكن لذاته، / [١٢٣أ] ممتنع لكونه أثر المختار.

السابع: أنه يَعلم في الأزل وجودَ الأثر فيجب، أو عدمَه فيمتنع، فلا يكون مقدوراً.

وردّ بأنه يَعلم وجوده بقدرته.

خاتمة: قدرته غير متناهية بمعنى أن جواز تعلّقها لا ينقطع، وشاملة للكل

١٥ بمعنى أن تعلّقها لا يقتصر على البعض، لأنّ المقتضِيَ للقادرية هو الذات، والمصححَ للمقدورية هو الإمكان، ولا تمايُزَ قبل الوجود يخصِّصُ البعضَ. والأَولى التمسك بمثل: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٤]

---

١ م (غ): لنسبتها؛ (د: كنسبتها). | الضمير يعود إلى القدرة، فضمير المؤنث أحسن، لكن تذكيره أيضا صحيح. راجع الشرح، ٦١/٢.

٢ أي العدم (س ل).

٣ ج ل: فكذا.

٤ أي إن شاء أن لا يوجد شيئا لم يوجده، وإن لم يشأ أن يوجده لم يوجده. راجع الشرح، ٦١/٢.

٥ م: يلزم.

٦ أي انقلاب الممتنع ممكنا. راجع الشرح، ٦١/٢.

Mecûsîler [bu hususta] muhalefet ederek Allah'ın kudretinin şerleri hatta eza veren cisimleri kapsamadığını benimsemişlerdir. Nazzâm ise cehalet, yalan ve sair çirkin şeylerin kudretin şumûlünde olmadığını söylemiştir. Abbâd ise Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeylerin olması imkânsız olduğu için [bu şeylerin] kudretin şumûlünde olmadığını düşünmüştür.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise kulun makdûrunun benzerinde Allah Teâlâ'nın kudretinin şumûlü olmadığını kabul etmiştir. Zira O'na göre kulun makdûru abes, sefeh veya [Allah'a karşı küçüklüğünü bilip taatte bulunma anlamında] tevâzudan ibarettir.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: [Kulun makdûrunun bu üç şeye münhasır olmasını] kabul etsek dahi bu şeyler [makdûrların mahiyetinin lâzımı olmayıp] arazlardır ve [bunların olmaması kulun ve Allah'ın makdûrlarının] birbirlerinin benzeri olmasına engel değildir.

Cübbâî ise kulun makdûrunun aynısında kudretin şumûlünü kabul etmemiştir. Zira iki kâdirin kudretine konu olan makdûr, iki hâlıkın yaratmasına konu olan bir mahlûkun mümkün olmasını gerektirir. [Bu durumda ise bir eserde iki müessirin birleşmesi şeklinde imkânsızlık söz konudur]. Biz bu gerekliliği [yani bir eserde iki müessirin birleşeceğini] men' ediyoruz. Bu men'in bina edildiği husus şudur: Kulun kudreti müessir değildir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise "bir cevherin onu çeken ve iten iki kişinin eline bitişikkenki hareketi" gibi lâzımın [yani bir makdûrun iki kâdir kudretine konu olmasının] geçersizliğini men' etmiştir.

Allah Teâlâ'nın kudretinin şumûlüne yani herşeyin vasıtasız veya vasıtayla O'nun var etmesiyle olduğuna gelince, Yaratıcı'yı kabul edenler arasında bu hususta bir tartışma yoktur. Ancak tartışma bu var etmenin tafsîlâtında yani Allah'tan başka hiçbir müessirin olmadığı hakkındadır. Bu görüşü ise sadece bir kısım kelâmcılar nasların zâhirine bağlı kalarak kabul etmiştir. Doğru görüş de budur. Bu hususta kelâmcıların tutundukları [iki tam illetin bir mâlulde olmasının imkânsızlığı şeklindeki] tevârüd delili ile temânü' delilinde zayıflık söz konusudur.

Filozoflar ise feleklerde, unsurlarda ve bu ikisi içindeki hâdis şeylerde hatta ilk akıl hariç diğer herşeyde Allah Teâlâ'nın kudretinin şumûlünü kabul etmemişlerdir. Bu husus daha evvel geçmişti. Bu âlemde meydana gelen şeyleri Sabiîler ve Müneccimler feleklere, yıldızlara ve onların konum ve hareketlerine, tabiatçı filozoflar ise mizaç ve tabiatlere dayandırdıkları için bu âlemde meydana gelen şeylerde Allah Teâlâ'nın kudretinin şumûlünü kabul etmemişlerdir. Bu husustaki en fazla tutunabilecekleri şey birlikte gerçekleşmeleridir (deverân) [ki beraber gerçekleşme illiyet ifade etmez].

وخالف[1] المجوسُ في الشرور حتى الأجسامِ المؤذية، والنظّامُ في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح، وعبَّادٌ فيما علم تعالى أنه لا يقع لامتناع وقوعها[2] عنه.

والبلخيُّ في مثل مقدور العبد لكونه عبثاً أو سفهاً أو تواضعاً.

وردّ بعد تسليم الحصر بأنها عوارض لا تمنع التماثلَ.

٥ والجبائيُّ في عينه لأنّ المقدور بين قادرين يستلزم صحةَ مخلوق بين خالقين، ونحن نمنع اللزومَ بناء على أن قدرة العبد غير مؤثِّرة، وأبو الحسين[3] بطلانَ اللازم كما في حركة جوهرٍ ملتصقٍ بكفَّيْ جاذب ودافع معاً.

وأما شمول قدرته بمعنى أن الكلّ بإيجاده ابتداءً أو بوسطٍ[4] فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع في ذلك، بل في تفاصيله. وبمعنى أنه لا مؤثّر سواه أصلاً

١٠ / [١٢٣ب] فلم يذهب إليه إلّا[5] البعض من المتكلمين، تمسكاً بظواهر النصوص وهو الحق، وبدليلَي[6] التوارد والتمانع، وفيهما ضعف.

وخالفت الفلاسفةُ في الأفلاك والعناصر وما فيها من الحوادث، بل فيما سوى العقل الأول، وقد سبق. والصابئةُ والمنجّمون في حوادث هذا العالم، حيث[7] أسندوها إلى الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع والحركات،

١٥ وكذا[8] الطبائعيّةُ[9] حيث أسندوها إلى الأمزجة والطبائع، وغاية متشبّثهم الدَّورانُ.

---

١ ل: خالفت.
٢ م: وقوعه.
٣ م (غ): وأبو الحسن.
٤ م: بواسطة.
٥ ج – إلا، صح هامش.
٦ س م: وبدليل.
٧ ل: - حيث، صح هامش.
٨ م (غ د ر) – وكذا.
٩ س – الطبائعية؛ ج: الطبائعيون؛ وفي هامش ج: وكذا الطبائعية، نخ؛ وفي هامش ج أيضا: الطبيعيون، نخ؛ ويوافق (أ) هذه القراءة الأخيرة، أعني الطبيعيون.

Mu'tezile ise şerlerin, çirkin şeylerin ve canlıların irâdî fiillerinin kudretin şumûlünde olmadığı kanaatindedir.

Üçüncü Mebhas: Allah Teâlâ'nın Âlim Olması

Allah Teâlâ'nın âlim olması hakkındadır. Bize göre bunun delillendirilmesi şöyledir: Allah Teâlâ intizamlı ve mükemmel bir şekilde âlemi yaratandır. Ayrıca o geçtiği üzere Kâdir-i Muhtâr'dır. Bazı hayvanlarda görülen [mükemmel ve muntazam] fiillere gelince, eğer bu fiillerin hayvanların fiilli olduğu sahih olursa hayvanların bunları bilmesine delâlet ederler [bu da Allah'ın o bilgiyi vermesi ve ilhâm etmesiyledir]. Allah'ın âlim olduğunu ispatlamada sem'î delillere sarılmaya gelince bu kısır döngü olur.

Bu hususta filozofların delilleri ise şöyledir: Bârî Teâlâ soyuttur. Her soyut da âlimdir. Ayrıca O, zâtını bilir ki zâtı herşeyin ilkesidir. İlkenin bilgisi ise ilkesi olunanın ["zi'l-mebde"nin yani mâlulün] bilgisini gerektirir.

Denilmiştir ki: Bârî Teâlâ zâtını bilmez. Çünkü ilim bir nispettir veya nispeti olan bir sıfattır. Her iki durumda da ikilik kaçınılmazdır. Zâtta çokluğa götürdüğü için başkasını da bilmez. Aynı şekilde denilmiştir ki: [Bârî Teâlâ'nın âlim olması durumunda zât ilimden başka olduğu için] birin hem fâil hem de kâbil olması gerekir.

Bu iddiaya şöyle cevap verilmiştir: Sadece itibârın başka olması bu hususta yeterlidir. Sözgelimi bizim kendimizi bilmemiz bu şekildedir. Nispetlerin çok olmasında imkânsızlık olmadığı gibi hem kâbil hem fâil olmada da imkânsızlık yoktur.

Hâtime: [Allah Teâlâ'nın İlminin Sonsuzluğu]

Allah Teâlâ'nın ilmi sonsuzdur. Aynı zamanda O'nun ilmi sayılar, şekiller, bütün mevcut ve ma'dûmlar, tikel ve tümeller gibi sonsuz şeyleri kuşatmıştır. İlminin her şeyi kuşattığının delili bu husustaki nasların umûm ifade etmeleridir. Bir başka delil şudur: Âlim olmayı gerektiren Zât; mâlum olmayı gerektiren ise herhangi bir tahsîs edici olmaksızın bilinebilme imkânıdır. Zira Allah Teâlâ kemâli [yani sıfatları] için tahsis ediciye ihtiyaç duymaktan münezzehtir.

Bazıları Allah Teâlâ'nın ilmini bilmesi meselesinde muhalefet etmişlerdir. Zira ilmini bilmesi sonsuz [ilim] sıfatlarına götürür. Bazıları da ilminin sonsuzu kapsaması hususunda muhalefet etmiştir. Zira burada [sonsuz ilim sıfatlarının gerekmesi şeklindeki] önceki mahzurla beraber, [ayrışamayacağı için] sonsuzun bilgisinin imkânsızlığı da söz konusudur.

والمعتزلةُ في الشرور والقبائح والأفعال الاختيارية للحيوانات، وسيأتي.

المبحث الثالث في أنه عالم

أما عندنا فلأنه صانع للعالَم على انتظامه وإحكامه، ولأنه قادر مختار لما مرّ. وما يُشاهَد من بعض الحيوانات لو صحّ أنه فِعلها لدلَّ على علمها. وأما[١]
٥ التمسك بالسمعيات فدور.

وعند الفلاسفة لأنه مجرّد وكل مجرّد عالم، ولأنه عالم بذاته وهو مَبدَأ[٢] للكلّ والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذي المبدأ.

قيل[٣] لا يَعلم ذاتَه لأن العلم إضافة أو صفةٌ[٤] ذات إضافة فلا بد من الاثنينية، ولا غيرَه[٥] لإفضائه إلى كثرة في الذات. وأيضاً يلزم كون الواحد قابلاً وفاعلاً. /
١٠ [١٢٤أ]

وأجيب بأنّ تغايُر الاعتبار كافٍ كما في علمنا بأنفسنا، ولا استحالة في كثرة الإضافات[٦] وفي القابلية مع الفاعلية.

خاتمة: علمه لا يتناهى، ومحيط بما لا يتناهى كالأعداد والأشكال، وبكل موجود ومعدوم كليٍّ وجزئيٍّ؛[٧] لعمومات النصوص، ولأنّ المقتضيَ للعالِمية
١٥ الذاتُ، وللمعلومية صحتُها، من غير مخصِّص،[٨] لتَعاليه عن أن يفتقِر في كماله.

وخالف بعضُهم في العلم بالعلم لإفضائه إلى صفاتٍ غير متناهية، وبعضُهم في العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجودها مع المحذور السابق،

---

١ ل: أما.
٢ أي علة. وذو المبدأ أي المعلول. راجع الشرح، ٢/٦٥.
٣ م: وقيل.
٤ ج س ل – صفة، صح هامش س.
٥ م (غ): عبرة.
٦ ل: إضافات.
٧ ج: وكلي وجزئي؛ م: «وكلي جزئي» بدلا من «كلي وجزئي»؛ (غ: كلي وجزئي).
٨ م:مخصوص؛ (غ: مخصص).

Bazıları ise maʿdûmu bilmesi hakkında muhalefet etmiştir. Zira maʿdûm sırf nefiydir ve maʿdûmda ayrışmadan söz edilemez. Hâlbuki mâlum ayrışmıştır. Bu itirazların tamamının zayıf olduğu açıktır.

[Filozofların Allah'ın Tikelleri Bilmeyeceği İddiası]

Filozoflar'a göre Allah Teâlâ tikelleri, tikel oldukları üzere [yani değişmenin iliştiği zamansal olmaları bakımından] bilmez. Onlara göre bu Kadîm'de değişmeyi gerektirir. Sözgelimi, Zeyd'in gireceğini bilse sonra da Zeyd girse bu durumda Zeyd'in gireceği bilgisi cehle yahut başka bir bilgiye dönüşmüş olur.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Allah'ın zâtı gibi tikellerin bir kısmı vardır ki değişiklik göstermez. İzâfetin değişmesi ise kendisine izâfe edilenin değişmesini gerekli kılmaz. Örneğin kadîm hâdisten önce, hâdisle beraber ve hâdisten sonra vardır [ama bu kadîmde değişiklik meydana getirmez]. İlmi izâfet kabul eden [Muʿtezile için] zâtta değişim söz konusu değildir.

İlmi [mâlumlara] izâfeti olan bir sıfat kabul edenler için ise zât bir yana sıfatta dahi değişiklik gerekmez. İşte buna şu ifade işaret etmektedir: Bârî Teâlâ için bir şeyin var olacağı bilgisi o şeyin var olduğu bilgisinin aynısıdır. Şöyle ki, bir kimsedeki yarına kadar devam eden "Zeyd'in yarın eve gireceği" bilgisi yarın Zeyd'in eve girmesiyle oluşan bilginin aynısıdır. Dolayısıyla mâlumun değişmesiyle bilgi değişmediği gibi çoğalmaz da. Nitekim sûretlerin aksetmesi durumunda sûretlerin aksettiği aynada ve oturan birinin sağ tarafında bulunan kimsenin sol tarafına geçmesi durumunda oturan kimsede, ne değişme ne de çoğalma söz konusudur. Açıktır ki, ilmin âlim ve mâlum arasında taalluk olduğunu kabul eden [Muʿtezile'nin cumhuruna] göre bu görüş sahih olmaz. Bu nedenle Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Muʿtezile'nin cumhurunun anlayışına binaen bu görüşü şöyle reddetmiştir:

1. Zeyd'in yarın şehre gireceğini bilen birisi yarının olmasından haberdar olmayacağı karanlık bir evde otursa, yarın olduğunda Zeyd'in geldiğini bilmiş olmaz.

2. Bu iki bilginin [yani Zeyd'in geleceği ve geldiği bilgisinin] taalluk ettikleri şeyler farklıdır. Şartları da birbirine aykırıdır. Şöyle ki, bir şeyin var olduğu bilgisi, var olması şartına bağlıdır. Var olacağı bilgisi ise var olmaması şartına bağlıdır. Yoksa bilgisizlik olmuş olur.

وبعضُهم في العلم بالمعدوم لأنه نفيٌ محض لا تميُّز فيه والمعلوم متميّز، وضعف الكل ظاهر.

والفلاسفةُ في العلم بالجزئيات على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم، كما إذا عَلم أن زيداً سيَدخُل، ثم دَخل، فإنه ينقلب جهلاً أو يزول إلى علم آخر.

٥ ورُدّ بأنّ من الجزئيات ما لا يتغير، كذات الله تعالى، وأنّ تغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف، كالقديم يوجَد قبل الحادث ثم معه ثم بعده. فمَن[١] جَعل العلم إضافة لم يلزمه تغير الذات.[٢]

ومن جعله صفةً ذاتَ إضافة لم يلزمه[٣] تغيره فضلاً عن الذات. وإلى هذا يشير ما قيل: إنّ علم الباري بأنّ الشيء / [١٢٤ب] سيوجَد نفسُ علمه بأنه وُجد، فإنّ ١٠ من استمرَّ إلى الغد على أنّ زيداً يدخل الدار غداً فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد[٤] أنه دخل. والعلم لا يتغير بتغير المعلوم[٥] كما لا يتكثّر بتكثّره، بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور، وإنسانٍ ينتقل الجالس عن يمينه إلى يساره.

ولظهور أنّ هذا لا يصحّ على القول[٦] بكون العلم تعلّقاً بين العالِم والمعلوم رَدّه[٧] أبو الحسين على من[٨] قال به من المعتزلة:

١٥ أولاً: بأنّ[٩] من استمرّ على أنّ زيداً يدخل البلد[١٠] غداً وجلس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يَصر[١١] عالماً بأنه دخل.

وثانياً: بأن متعلَّقَيهما[١٢] مختلفان وشرطَيهما[١٣] متنافيان، إذ العلم بأنه وجد مشروط بوجوده، وبأنه سيوجد مشروط بعدمه، وإلّا لكان[١٤] جهلًا.

---

١ ل: ثم؛ وفي هامش ل: من، نخ.
٢ ل: التغير في الذات.
٣ س: يلزم.
٤ ل – على أن زيداً يدخل الدار غداً فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد.
٥ م – المعلوم.
٦ م – على القول.
٧ م: ردّ.
٨ م: ما.
٩ أي ردَّ بأنّ.
١٠ ج: الدار.
١١ م: لم يكن.
١٢ ج م: متعلقهما؛ (غ: متعلقيهما).
١٣ ج م: وشرطهما؛ (غ: وشرطيهما).
١٤ س: كان.

3. Yine bu iki bilgi birbirinden ayrılırlar. Örneğin bir kimse Zeyd'in geleceğini bilse, Zeyd geldiğinde, gelmiş olduğunu bilemez. Aksi de böyledir.

Ebü'l-Hüseyn, Hişâm b. Hakem'in "Allah Teâlâ ezelde hakikatleri ve mahiyetleri bilir; şahısları ve hâlleri ise var olduktan sonra bilir." görüşünü benimsemesine benzer şekilde Allah Teâlâ'nın değişen tikelleri bilmesiyle ilminin değiştiğini benimsemiştir.

Dördüncü Mebhas: Allah Teâlâ'nın Mürîd Olması

Allah Teâlâ'nın mürîd (irade eden) olması hakkındadır. Allah Teâla'nın mürîd olduğu hususunda [filozoflar, kelâmcılar ve bütün fırkalar] ittifak etmişlerdir. Mürîd olmasına ihtiyarıyla fâil olması delâlet etmektedir. Bize göre Allah Teâlâ'nın mürîd olması diğer sıfatlar gibi zâtıyla kâim kadîm bir sıfatladır. Zira kesindir ki makdûrun [fiil ve terk şeklindeki] iki tarafından birinin olmasını tahsîs etme içimizde hissettiğimiz özel bir sıfatla gerçekleşir. Bu sıfat ilim, kudret ve bu ikisinin benzeri bir sıfat değildir. Bu sıfatın taalluku zâtıyla olur. Dolayısıyla iradelerin teselsülü lâzım gelmez. İrade edilen şeyin [irade etmeyle] zorunlu olması ihtiyara aykırı değildir. Yine bu sıfatın kadîm olması irade edilenin kadîm olmasını zorunlu kılmadığı gibi bu sıfatın taallukunun hâdis olmasına da aykırı değildir. Kerrâmiyye'nin benimsediği şekilde "Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim hâdis bir irade sıfatı"nın olması teselsülü ve Zât'ın hâdislere mahal olmasını zorunlu kılar. İrade sıfatının Cübbâiyye'nin görüşü üzere kendi başına kâim olmasının ise geçersiz oluşu zorunludur. Filozofların iradeyi "mükemmel nizamı bilme" şeklinde tanımlamaları bizim irade olarak isimlendirdiğimiz sıfatı nefyetmek olur. Aynı şekilde Neccâr'ın irade sıfatını [selbî bir sıfat görüp] "Allah Teâlâ'nın zorlanarak ve yanlışlıkla fiilde bulunmamasıdır" şeklinde ifade etmesi ve Ka'bî'nin iradeyi "kendi fiilinde bilmek, başkasının fiilinde emretmek" olarak tarif etmesi de böyledir.

Mu'tezile'den birçoğu iradeyi [fiile sevkeden] saik (dâîye) olarak tarif etmişlerdir. Bu tanımlarının sadece gâib için geçerli olduğu söylenmiştir. Hem şâhid hem de gâibte geçerli olduğu da söylenmiştir. Şâhidde saik, faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmek, inanmak veya zannetmektir. Gâibte ise faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmektir. Şöyle delil getirmişlerdir: İrade kesinlikle mürîdin fiilidir. Fâilin ise fiilinin bilincinde olması gerekir. Bizim bilincinde olduğumuz şey ise sırf saik veya engele (sârif) baskın çıkan saikden ibarettir.

وثالثاً: بأنهما قد يفترقان، كما إذا عَلم[١] أن زيداً سيَقدُم وعند قدومه لم يعلم أنه قدم، وبالعكس.

والتزَم[٢] تغيُّرَ علمه بالجزئيات المتغيرة،[٣] كما ذهب إليه هشام من أنه عالم في الأزل بالحقائق والماهيات وإنما يعلم[٤] الأشخاص والأحوال بعد حدوثها.

٥ **المبحث الرابع في أنه مريد**

اتفقوا على ذلك، ودل عليه كونه فاعلاً بالاختيار. فعندنا / [١٢٥أ] بصفة[٥] قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات، للقطع بأنّ تخصيص أحدِ طرفي المقدور بالوقوع يكون بصفةٍ[٦] خاصة نجدها من أنفسنا ليست[٧] هي العلمَ والقدرةَ ونحوَهما. وتعلّقُها لذاتها، فلا يلزم تسلسلُ الإرادات. ووجوبُ المراد بها لا ينافي الاختيارَ، ١٠ وقدمُها لا يوجب قدمَه ولا ينافي حدوث تعلّقها. وحدوثُها مع قيامها بذاته على ما هو رأي الكرامية يوجب التسلسلَ وكونَه محلّ الحوادث،[٨] ومع قيامها بنفسها على ما هو رأي الجبائية ضروريُّ البطلان. وقول الحكماء إنه[٩] العلم بالنظام الأكمل نفيٌ لما نسميه الإرادةَ.[١٠] وكذا قول النجّار إنه[١١] كونُه غيرَ مكرَهٍ ولا ساهٍ، وقول الكعبيّ إنه[١٢] في فعله العلمُ، وفي فعل غيرِه الأمرُ.[١٣]

١٥ وذهب كثير من المعتزلة إلى أنها الداعية، فقيل في الغائب خاصة، وقيل فيهما جميعاً. ومعنى الداعية في الشاهد العلمُ أو الاعتقاد أو الظن بنفعٍ زائدٍ في الفعل. وفي الغائب العلمُ بذلك. واحتجّوا بأن الإرادة فعل المريد قطعاً، والفاعل يجب أن يكون له شعور بفعله ولا شعور لنا إلا بالداعي الخالص[١٤] أو المترجّح[١٥] على الصارف.

---

١ ل - وبأنه سيوجد مشروط بعدمه وإلا لكان جهلاً وثالثاً بأنهما قد يفترقان كما إذا علم، صح هامش.
٢ أي أبو الحسن البصري.
٣ قال في الشرح: «يعني ذهب أبو الحسين إلى أن علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها، ولا يقدح ذلك في قدم الذات.» الشرح، ٦٩/٢.
٤ ل: لم يعلم.
٥ ج: صفة.
٦ م: لصفة.
٧ ج: - ليست، صح هامش.
٨ م (غ): محلاً للحوادث.
٩ م: أن.
١٠ ج: - ضروري البطلان وقول الحكماء إنه العلم بالنظام الأكمل نفيٌ لما نسميه الإرادةَ، صح هامش.
١١ م: إن؛ س:إنها.
١٢ م: إنها.
١٣ ل + به.
١٤ م (غ): الخاص.
١٥ ل م (غ): المرجح.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Biz saikin ihtiyârî olduğunu ve saikden başkasının bilincinde olamayacağımızı kabul etmiyoruz. Aksine saikin peşi sıran gelen [meyelânî] hâlin [-ki bu hâl tercihin yakın sebebidir-] bilincinde olma zorunludur.

Bu görüşe şöyle de muâraza edilmiştir: Susuz olan veya kaçan bir kimse eşit olmaları durumunda iki sudan veya iki yoldan birine meyleder [bu durumda ise fayda inancından ibaret olan saik söz konusu değildir].

Hâtime: [Allah Teâlâ'nın İradesinin Kuşatıcılığı]

Allah Teâlâ'nın iradesi var olan ve var olmayan herşeyi kapsamaktadır. Mu'tezile iki asılda da bu görüşe muhalefet etmiştir.[1] Bu husus fiiller bahsinde anlatılacaktır.

Beşinci Mebhas: Allah Teâlâ'nın Semî', Basîr ve Hayy olması

Allah Teâlâ'nın hayy, semî' ve basîr olması hakkındadır. İlâhî kitaplar [bu sıfatlara] şahitlik etmiştir ve bütün peygamberler hatta bütün akıl sahipleri bu hususta ittifak hâlindedir. Ayrıca ilim ve kudret, hayat sıfatına delâlet ederken, hayat sıfatı da sem' ve basar sıfatlarının mümkün olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla bu iki sıfat bi'l-fiil sabit olur. Açıktır ki bu sıfatlarla vasıflanması mümkün olanın kendisinde, bu sıfatların olmaması noksanlıktır. Yahut en azından kemâlde bir kusurdur. Yine Vâcibin eksiklikle yahut insandan daha az kemâl sahibi olmakla damgalanması bâtıldır. Her ne kadar bu delillerin bazıları tartışmaya açık olsalar da bu delillerin toplamı söz konusu sıfatların varlığı hususunda kesinlik ifade eder.

Bizim ashabımızın prensipleri üzere Allah Teâlâ'nın hayat, sem' ve basar şeklinde kadîm sıfatları vardır. Bu sıfatların kadîm olması duyulur ve görülür şeylerin kadîm olmasını gerektirmez. Zira bu sıfatların taallukunun hâdis olması mümkündür. "Bu sıfatlar, [örneğin hayat] mizacın itidâli ve [sem' ve basar ise] duyu organlarının [duyu konusu şeylerden] etkilenmesi yahut duyu organlarının etkilenmesinin sonucudur." şeklindeki görüş, gâib bir yana şâhidde dahi men' edillir.[2]

---

1 Var olan ve var olmayan şeyleri Allah Teâlâ'nın iradesinin kapsaması şeklindeki iki asılda Mu'tezile'nin muhalefetinin kendilerine göre gerekçeleri vardır. Birinci asıldaki gerekçe şudur: Allah kâfirlerin iman etmelerini irade etmiş fakat onlar iman etmemiştir. İkinci asıldaki gerekçe ise şudur: Allah Teâlâ dünyadaki şer ve kötülüklerin olmamasını irade ettiği hâlde söz konusu şeyler vardırlar. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 72.

2 Şâhidde duyu organlarıyla duyumların baraberliği söz konusu ama bu vasıtaların duyum için şart olduğuna delil yoktur. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 73.

ورُدّ بأنا لا نسلم أنه اختياريّ وأنه لا شعور بغير الداعي، بل الشعور بحالةٍ تَعقُبُه[1] ضروريٌّ.

وعورِض بأنّ العطشان أوالهارب يميل إلى أحد المائين أو الطريقين عند التساوي.

٥ **خاتمة**: إرادته تعمّ جميع[2] الكائنات وبالعكس،[3] خلافاً للمعتزلة / [١٢٥ب] في الأصلين، وسيجيئ في بحث الأفعال.[4]

المبحث الخامس في أنه حيّ سميع بصير

شهدت الكتبُ الإلهية بذلك[5] وأجمع عليه الأنبياء بل جمهور العقلاء، ودلّ العلمُ والقدرة على الحياة، والحياةُ على صحة السمع والبصرِ فيثبتان بالفعل. ولا ١٠ خفاء في أن الخلوّ عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة أو[6] قصور في الكمال لا أقلّ، وباطل أن يتَّسم الواجب بالنقصان أو بكونه أقلّ كمالاً من الإنسان. فهذه بجملتها تفيد القطع وإن كان في البعض للجدال مجال.

ويثبت على أصل أصحابنا صفاتٌ قديمة هي الحياة والسمع والبصر، ولا يلزم قِدم المسموع والمُبصَرِ لجواز حدوث التعلّق. وما يقال إنها نفس ١٥ اعتدالِ المزاج وتأثُّرِ[7] الحاسة أو مشروطةٌ بذلك ممنوعٌ في الشاهد فكيف في[8] الغائب؟

---

١ س: تعينه؛ م: «بحاله بعينه» بدلا من «بحالة تعقبه». | ضمير الفاعل في «تعقبه» يعود إلى «حالة»، وضمير المفعول يعود إلى «الداعي». أي أنّ الشعور بحالةٍ تعقب (أي تلك الحالة) الداعيَ ضروريٌّ، يعني أننا بالضرورة نجد ونشعر في أنفسنا بحالة تستعقب الداعيَ، فليست عينَ الداعي بل غيرَه. راجع الشرح، ٢/٧١-٧٢.

٢ ج س– جميع

٣ أي كل ما أراد الله تعالى فهو كائن، وكل كائن فهو مراد له. راجع الشرح، ٧٢/٢.

٤ س – خاتمة إرادته تعم جميع الكائنات وبالعكس خلافاً للمعتزلة في الأصلين وسيجيئ في بحث الأفعال، صح هامش.

٥ ل م – بذلك.

٦ م: و.

٧ معطوف على قوله «اعتدال».

٨ ل: ب.

[Eş‘arî mezhebinin meşhur görüşü bu sıfatların ilimden ayrı olduğu ise de] Şeyh Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’den nakledildiğine göre duyum, duyu konusu olanı bilme demektir. Bu duyumlar ilmin bir türü olsalar da başka bir sıfatın sabit olmasını gerektirmezler. Zira [ilim sıfatının sem‘, basar gibi] muhtelif türlerinin [ilim sıfatının kendisi değil] taallukları olması mümkündür.

Filozoflara ve bazı mu‘tezilîlere göre ise Allah Teâlâ’nın hayat sıfatı, bilmesi ve güç yetirmesi demektir. Duyması ve görmesi ise işitilir ve görülür şeyleri bilmesi demektir.

Hâtime: [Allah Teâlâ’nın Koku, Tat, Sıcaklık ve Soğukluğu İdrâki]

Bizim mezhebimize göre Allah Teâlâ kokuları, tatları, sıcaklık ve soğukluğu idrak eder. Ancak Şerîat’ta bu hususta nas varit olmamıştır. Akıl, O’nun koklayan, tadan ve dokunan olmasını, bunlar cisimlerin sıfatı olduğu için mümkün görmez. Üstelik bu sıfatlar idrakin hakikatini de ifade etmezler. Zira “Kokladım ama kokusunu idrak edemedim.” sözümüz doğru olabilmektedir.

Altıncı Mebhas: Allah Teâlâ’nın Mütekellim Olması

Allah Teâlâ’nın mütekellim olması hakkındadır. Peygamberlerden -aleyhimussalâtu vesselâm- O’nun mütekellim olduğu hakkındaki nakiller tevâtüre ulaşmıştır. Ayrıca bu peygamberlerin doğrulukları kelâm sıfatına [yani kitaba] bağlı olmadan mucizelerle sabittir [dolayısıyla kısır döngü söz konusu olmaz]. Allah Teâlâ’nın mütekellim olduğuna şöyle istidlâlde bulunulur: Mütekellim olmanın hayat sahiplerindeki zıddı -geçtiği üzere- eksiklik veya kemâlde kusurdur. Sonra kelâm sıfatı bize göre, susmaya ve dilsizliğe zıt ezelî bir sıfattır. Konuşma ve yazmayla bu sıfata delâlet edilir. Ancak bu sıfat, sesler ve harfler cinsinden değildir.

Bu hususta bütün fırkalar bize “Kelâm sıfatından anlaşılan maddî olandır; nefsî kelâm değildir.” diyerek muhalefet etmiştir. Maddî kelâmın ezelî olduğunu ise sadece Hanbelîler ve Haşviyye, bilmeyerek veya inatla benimsemişlerdir. Açıktır ki mushafta yazılı olan [maddî kelâmın] parçaları arasında bir tertip vardır ve bekâsı imkânsızdır. Kerrâmiyye’nin iddiasına göre ise, kelâm sıfatı hâdis olmakla birlikte Allah Teâlâ’nın zâtıyla kâimdir. Yine onlar kelâm sıfatını Allah Teâlâ’nın sözü olarak isimlendirmiş; kelâmını ise sözü var etme kudreti olarak kabul etmişlerdir. Mu‘tezile’ye göre ise kelâm sıfatı herhangi bir cisimde hâdistir. Bârî Teâlâ’nın bu kelâmla mütekellim olması ise o şeyde kelâmı yaratması manasındadır.

وعلى ما نقل عن[1] الشيخ[2] من أن الإحساس علم بالمحسوس وإن كان نوعاً آخر من العلم، لا يَلزم[3] ثبوت صفة أخرى، لجواز أن تكون الأنواع المختلفة هي التعلقات.

وعند الفلاسفة وبعضِ المعتزلة حياتُه: كونُه يعلَم ويقدِر، وسماعُه وإبصارُه: علمُه بالمسموعات والمبصَرات. ٥

خاتمة: المذهب أنه يدرك الروائحَ والطعوم ومثلَ / [١٢٦أ] الحرارة والبرودة، إلّا أن الشرع لم يَرِد بذلك، ولم يجوز العقل كونه شاماً ذائقاً لامساً لكونها من صفات الأجسام، مع أنها لا تنبئ عن حقيقة الإدراك، لصحة قولنا «شممتُه فلم أُدرِكْ ريحَه».

المبحث السادس في أنه متكلم ١٠

تواترَ القول بذلك عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقُّف على الكلام. وقد يُستدل بأن ضدّه في الحيّ نقص أو قصور في الكمال، على ما مرّ. ثم كلامه عندنا صفة أزلية منافية للسكوت والآفةِ، يُدَلُّ عليها بالعبارة والكتابة،[4] ليست من جنس الأصوات والحروف.[5]

وخالفَنا في ذلك[6] جميعُ الفِرَق، ذهاباً إلى أنّ المعقول من الكلام هو الحسيّ دون النفسيّ، ولم يقل بقِدَمه إلا الحنابلةُ والحشوية جهلاً منهم أو عناداً، إذ لا خفاء في ترتّب أجزائه وامتناع بقائه، وزعم الكرامية أنه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وسمّوه قولَه وجعلوا كلامه عبارةً عن القدرة على إيجاد القول. وعند المعتزلة هو حادث في جسمٍ ما، ومعنى تكلّم الباري به خلقُه فيه. ١٥

١ م (غ) – عن.
٢ يعني أبا الحسن الأشعري. راجع الشرح، ٧٣/٢.
٣ م: يستلزم.
٤ م: أو الكتابة.
٥ ج: «الحروف والأصوات» بدلا من «الأصوات والحروف».
٦ ج : – في ذلك، صح هامش.

Bizim [Allah Teâlâ'nın kelâmının kadîm nefsî kelâm olduğu hakkındaki] delillerimiz şöyledir: [1] Bize göre mütekellimin manası kelâmın kendisiyle kâim olduğudur. Harflerden oluşan kelâm ise hâdistir ve Allah'ın zâtıyla kâim olması imkânsızdır. Dolayısıyla kelâmın mana olması taayyün etmiş olur. Zaten [lafız ve manadan başka] üçüncüsü yoktur.

Denirse ki: [Kelâmın kâim olduğu kimsenin mütekellim olması sorunludur. Zira] bazen [maddî kelâmda bulunana da] mütekellim denir. Fakat bu kelâmın bekâsı söz konusu değildir ki bir şeyle kâim olsun. Kâim olduğunu kabul etsek dahi kendisiyle değil diliyle hatta başkasının diliyle kâimdir.[1] Yine nazmın cüzleri bir lahzada olabilir. Örneğin hafızın nefsinde ve mühürdeki yazıda bu şekilde bir durum söz konusudur. Dolayısıyla [nazım ve manadan oluşan] bu kelâmın kadîm olması ve Zât'la kâim olması imkânsız değildir.[2]

Deriz ki: Kâim olma hususunda bekâ ve bütün parçalarla ilintili (telebbüs) olma şart değildir. Başkasının diliyle konuşmaya gelince bu, başkasına kelâm ilka etmek manasında mecâzdır. Nazmın cüzlerinin tertipli; bekâsının imkânsız olmasına gelince, bu zorunludur. Fakat [nazımdaki] kelâm resmedilen sûret veya yazılmış şey değildir.

[2] Emir veren, yasaklayan ve haber veren kimse kendi içinde ilim ve irade dışında bir mana hisseder ki bu manaya ifadeler, yazı vb. delâlet eder. Dilciler arasında kelâmın bu anlamda [yani kelâm-ı nefsî manasında] kullanımı yaygındır.

[Kadîm kelâm-ı nefsîyi kabul etmeyenler] şu delillere tutunmuşlardır:

1. Dinden zorunlu olarak bilinir ki hatta çocuklar dahi bilir ki Kur'an [harflerden] oluşmuş bu [nazmın] ismidir.

2. Kur'an-ı Kerîm'in hususiyetleri olarak meşhur olan şeyler kadîm manayı değil de hâdis lafızları ifade ederler. Örneğin Arapça zikr olması, Hz. Peygamber'e (s.a.v) indirilmiş olması, dillerle okunuyor, kulaklarla duyuluyor, mushaflarda yazılı, meydan okumayla birlikte gönderiliyor olması, sûrelere ve âyetlere ayrılması, neshi kabul etmesi ve tekvîn [yani eşyanın var edilmesi] iradesinin ardından gelmesi gibi.

---

1 Bu itiraz Mu'tezile'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 74.
2 Bu itiraz Hanbelîler'e aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 75.

لنا: أنّ معنى المتكلّم من قام به الكلام، والمنتظم من الحروف حادث[١] يمتنع قيامه بذات الله تعالى، فتعيَّن المعنى إذ لا ثالث.

فإن قيل: قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم، ولو سُلّم / [١٢٦ب] فبلسانه لا به، بل[٢] بلسان غيره. والنظم قد يكون دفعيَّ الأجزاء كما في نفس الحافظ ونقشِ[٣] الطابَعِ،[٤] فلا يمتنع قِدمه وقيامه بالذات.

قلنا: لا يشترط في القيام البقاءُ ولا التلبس بجميع الأجزاء، والتكلّم بلسان الغير مَجاز عن إلقاء الكلام إليه. وكون النظم مرتَّبَ الأجزاء ممتنعَ البقاء ضروريٌّ، وهو غير الصورة المرسومة أو المرقومة.

وأن من يأمر ويَنهى ويُخبر يجد في نفسه معنى غيرَ العلم والإرادةِ يُدَلُّ عليه بالعبارة أو الكتابة أو نحوهما، وشاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه.

تمسَّكوا بوجوه:

الأول: أنه معلوم من الدين بالضرورة،[٥] حتى للصبيان أنّ القرآن اسم لهذا المؤلَّف.

الثاني: أن ما اشتهر من خواص القرآن إنما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم،[٦] وذلك مثل كونه ذِكراً عربياً منزَّلاً على النبي صلى الله عليه وسلم، مقروءاً بالألسن، مسموعاً بالآذان، مكتوباً في المصاحف، مقروناً بالتحَدِّي، مفصَّلاً إلى السور والآيات، قابلاً للنَسخ، وارداً عقيب[٧] إرادة التكوين.

١ ج: – حادث، صح هامش.
٢ ج ل: وبل؛ ج – بل، صح هامش.
٣ م: نفس.
٤ الطابَع، كالخاتَم: المِيسَم، أي ما يطبع به. القاموس المحيط للفيروزابادي «طبع».
٥ ل: – تمسكوا بوجوه الأول أنه معلوم من الدين بالضرورة، صح هامش.
٦ س – دون المعنى القديم.
٧ ج – عقيب، صح هامش.

Deriz ki: Allah Teâlâ'nın kelâmı [lafız ve mana için] ortaklıkla veya meşhur mecâzla, hususi nazma denir. Yoksa [Eş'arîler'ce meşhur olduğu üzere] sadece kadîm manaya delâlet etmesi bakımından nazma kelâm-ı ilâhî denmez. Doğrusu Allah Teâlânın Levh-i Mahfûz'da yazısını yahut melekte harflerini var etmesi de kelâm-ı ilâhîdir. Sadece Arapça olanı Kur'an olarak isimlendirilir ki genelin bu husustaki bilgisi ve usul ilmindeki tanım bu şekildedir. Dolayısıyla Kur'an'a ait zikredilen özellikler arapça nazma râcidir. Sonra doğru olan şudur: Kur'an olma da itibâr edilecek şey telif hususiyetidir. Yoksa mahallin taayyün etmesi değildir. Dolayısıyla okuduğumuz şey Kur'an'ın kendisidir. Yoksa benzeri değildir. Dile ve mushafa yerleşmeyeceği şeklinde kesin ifadeye gelince bu edeben ve vehme kapı açmamak içindir. Delâlet eden sıfatın delâlet ettiği şey manasında kullanılması yaygındır. Örneğin "Bu manayı duydum, okudum ve yazdım." ifadeleri bu şekildedir. Hz. Musa'nın kelîm olmadaki hususiyeti ise şu açıdandır: Hz. Musa ahiretteki nicelik ve niteliksiz rü'yet gibi harfsiz ve sessiz bir mükâlemeye mazhar olmuştur. Ya da O [normal sesin aksine] her taraftan gelen bir sesle veya bir taraftan gelen fakat herhangi bir kesb olmaksızın gerçekleşen bir mükâlemede bulunmuştur.

3. Ezelde mâzi sîgasıyla haber verme yalandır. Yalan ise icmâyla ve peygamberlerin verdikleri haberlere göre Allah için imkânsızdır. Akıl sahibleri nezdinde de yalan bir eksikliktir. Ayrıca bu, o haberde Allah Teâlâ'nın doğru olmasınının imkânsızlığını gerektirir. Çünkü ezelî olan yok olmaz. Dolayısıyla bu kesinlikle bâtıldır.

Deriz ki: Allah Teâlâ'nın haberinin geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanda olması [ezelde değil] gelecekte söz konusudur. Zira ezelde zaman yoktur.

4. Ne muhatap ne de işiten yokken emir, nehiy ve haber sefeh ve abes olur.

Buna şöyle cevap verilmiştir: Allah Teâlâ'nın kelâmının bu kısımlardan birine dâhil olması ezelde değil gelecektedir. Ezelde bu kısımların olduğunu kabul etsek dahi [maddî kelâmda yeterli olmasa da] nefsî kelâmda sadece akledilen muhatap yeterlidir. İşte cumhurun "Ma'dûm var olduğu takdirde emre muhataptır." şeklindeki ifadeleri de bu kapıya çıkar. Ezelî emir, sonradan var olacaklar için gerekliliktir.

قلنا: كلامه يقال بالاشتراك أو المجازِ المشهور على النظم المخصوص لا لمجرّد أنه دالّ على كلامه القديم، بل لأنه إنشائُه برقومه في اللوح أو بحروفه / [١٢٧أ] في المَلَك، ويُخَصّ[١] العربيُّ منه باسم القرآن، وهو المتعارف عند العامة وفي علم الأصول، وإليه ترجع الخواصّ المذكورة. ثم الصحيح أنّ[٢] المعتبر خصوصُ التأليف لا تعيّنُ المحلِّ، فما نَقرأه يكون نفس القرآن لا مثله. وبتُّ[٣] القول بعدم حلوله في اللسان أو المصحف للتأدّب ودفعِ الوهم. هذا[٤]وإجراء صفة الدالّ على المدلول شائع، مثل: سمعتُ[٥] هذا المعنى وقرأتُه وكتبتُه. واختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث إنه سَمع بلا صوت وحرفٍ، كما يُرى في الآخرة بلا كمّ وكيف، أو إنه سَمع بصوت من جميع الجهات أو من جهة بلا اكتساب.

الثالث: إن الإخبار بطريق المـُضِيّ في الأزل يكون كذباً وهو على الله تعالى محال بالإجماعِ وإخبارِ الأنبياء عليهم السلام، ولكونه نقصاً عند العقلاء، ولأنه يوجب امتناعَ صدقه في ذلك الخبر لأن الأزليّ لا يزول، وهذا باطل قطعاً.

قلنا: خبره إنما يصير ماضياً ومستقبلاً وحالاً فيما لا يزال، إذ لا زمانَ في الأزل.

الرابع: إنّ الأمر والنهي والخبر حيث لا مخاطَب ولا سامعَ سفهٌ وعبث.

وأجيب بأنّ كلامه إنما يصير أحدَ الأقسام فيما لا يزال، ولو سلّم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطبٌ معقول، وإلى هذا يَؤول ما قال[٦] الجمهور إنّ المعدوم مأمور على تقدير الوجود، / [١٢٧ب] فالأمر الأزلي اقتضاءٌ ممن سيكون،

---

١ م (غ): ويختص.
٢ م – أن.
٣ م: وثبت؛ (غ: وبت).
٤ م (غ) – هذا.
٥ ج – سمعت، صح هامش.
٦ م: قاله.

Örneğin doğacak çocuğundan ilim öğrenmesini isteme ve Hz. Peygamber'in sonra var olacaklar için emirleri bu şekildedir. Aynı şekilde sefeh, hikmetin taalluk ettiği şeyde hikmetten uzak olma demektir. Kadîm ise böyle değildir. Kadîm için de hikmetin bu şekilde olduğu kabul edilse dahi bir süre sonra hikmetin gerçekleşecek olması [sefehin olmaması için] yeterli olacaktır.

5. [Emir] ezelî olsaydı ebedî de olurdu. Ahirette de teklif devam ederdi.

6. Hz. Musa'nın Tûr'daki mükâlemesi sadece oradakiyle sınırlı kalmaz ebedî olarak devam ederdi.

7. [Kadîmin] taalluk etmesi mümkün olan şeylere nispeti eşittir. Dolayısıyla emredilen nehyedilen veya nehyedilen emredilen olurdu.

[Bu üç delile karşı] deriz ki: Taalluk ihtiyârladır ve hâdistir.

Hâtime: [Allah Teâlâ'nın Kelâmında Çokluk]

Bizim mezhebimize göre Allah Teâlâ'nın kelâmı ezelîdir; birdir; taalluku bakımından çokluk arz eder. Yoksa Abdullah İbn Saîd'in iddia ettiği gibi gelecekte kelâm çoğalmaz. Yine İmam Râzî'nin iddia ettiği gibi kelâm ezelde sadece haber olup diğer kısımlar habere râci de değildir. Doğrusu bu sıfat nakille sabittir. Çok olmasına dair de bir nakil gelmemiştir. İlim ve kudrette [yani bunların taalluklarında çokluk] olduğu gibi bir kelâmla emir, nehiy ve haber benzeri tekellümün olması imkânsız değildir.[1]

Yedinci Mebhas: İhtilaf Edilen Sıfatlar

İhtilaf edilen sıfatlar hakkındadır. Sıfatlar zikredilenlerle sınırlı değildir. Bunlarla sınırlı olduğunu "Başka sıfat olduğuna delil yoktur. O hâlde başka sıfat olmadığını kabul etmek gerekir. Ayrıca eğer başka sıfatlar olsaydı bu sıfatlar bilinirdi. Zira tam marifetle mükellef olma durumu söz konusudur." şeklinde delillendirmek ise zayıftır.

Sıfat olduğunda ihtilaf edilenlerden biri "bekâ"dır. Bekânın sıfat olduğunu Şeyh Ebü'l- Hasen el-Eş'arî ve takipçileri kabul etmiştir. Zira bekâ sıfatı olmadan bâkî, ilimsiz âlim gibi olur. Ayrıca bekâ varlıkla aynı şey değildir. Zira bir şey var olduğu hâlde devam etmeyebilir.

Bu görüşe çokları karşı çıkmıştır. Karşı çıkanların bu husustaki delilleri şunlardır:

1 Teftâzânî'nin benimseyerek aktardığı bu son görüş Cüveynî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 78.

كطلب التعلم من ابنٍ سيولَد، وكأوامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد. وأيضاً السفه أنْ يخلوَ عن الحكمة ما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك، ولو سلّم فيكفي وجود الحكمة ولو بَعد حين.

الخامس: لو كان أزلياً لكان أبدياً، فيبقى التكليف في دار الجزاء.

٥ السادس: يكون مكالمةُ موسى عليه السلام أبداً، لا في الطور وحده.

السابع: يستوي نسبته إلى المتعلَّقات، فيكون المأمور منهياً وبالعكس.

قلنا: التعلّق حادث بالاختيار.

خاتمة: المذهب أنّ كلامه الأزليَّ واحد يتكثّر بحسب التعلّق، لا على أنه إنما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد، ولا على أنه خبرٌ ومرجعُ البواقي ١٠ إليه كما زعم الإمام الرازي، بل على أنه إنما ثبت بالسمع ولم يَرِدْ[١] بالتعدد، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم[٢] والقدرة.[٣]

المبحث السابع في صفات اختلف فيها

إذ لا تنحصر الصفات فيما ذُكر. والتمسك بأنه لا دليل على صفة أخرى ١٥ فيجب نفيها، وبأنها لو كانت لعُرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة، ضعيفٌ.

فمنها البقاء. أثبته الشيخ وأتباعه لأن الباقي بلا بقاء كالعالِم بلا علم. وليس نفسَ الوجود / [١٢٨أ] إذ قد يوجد الشيء ولا يبقى.

وخالفه الكثيرون لوجوه:

١ أي السمع (ج)
٢ س: «كالعلم» بدلا من «كما في العلم».
٣ س – كما في العلم والقدرة، صح هامش.

1. Bekâdan anlaşılan varlığın devamıdır. Bu ise ikinci zamana nispeti bakımından var olmadır.

2. Zâtın kendisi olmayan bekâ sıfatıyla bâkî olan -özellikle de bekâ, varlığın ikinci zamana nispeti olarak tarif edilirse- zâtı gereği vâcip olmaz. Bu [Semerkandî'nin iddia ettiği üzere] irade sıfatının ilim sıfatına ihtiyaç duyması gibi bir sıfatın diğer bir sıfata ihtiyaç duymasının benzeri değildir. Aksine bu, varlığa ihtiyaç duymadır.

3. Bekâ sıfatı ya Zât'a muhtaçtır ki bu kısır döngü olur. Ya Zât bekâya muhtaçtır ki bu durumda Zât değil; bekâ vâcip olmuş olur. Ya da hiçbiri diğerine muhtaç olmaz hatta tahakkukları rastgele birlikte olur. Bu durumda ise Vâcip birden fazla olmuş olur. Üstelik sıfatın Zât'a ihtiyaç duymaması mâkul değildir.

4. Ya bekâ sıfatının da bir bekâ sıfatı olur ki bu teselsülü ve mananın manayla kâim olmasını gerektirir. Ya da bekâ sıfatının bekâsı olmaz ki bu da ilimsiz âlim gibi olur.

Denirse ki: Bekâ sıfatının bekâsı kendisinden ibarettir.

Deriz ki: O zaman zâtla sıfatların durumu da bu şekilde olsun.

Buna şöyle cevap verilebilir: Geçtiği üzere bekânın bekâsının kendisi olmasının aksine bu imkânsızdır. Fakat burada bir problem kalmaktadır ki o da sıfatların bekâsında mananın manayla kâim olmasıdır. Bu problem "Biz, sıfatlar bâkî demiyoruz; bizim dediğimiz [1] sıfatlarla beraber Zât'ın bâkî olmasıdır, [2] sıfatların bekâsı kendileridir veya [3] sıfatlarla Zât arasında başka olma durumu olmadığından sıfatların bekâsı Zât'ın bekâsından ibarettir." şeklinde savuşturulamaz. Çünkü birincisi zorunlu olarak bâtıldır. [Zira ezelî sıfatın bâkî olması zorunludur]. İkincisi de Zât'ın bekâsının da aynı şekilde olmasının mümkünlüğünü gerektirdiği için -ki bu şekilde [Zât'tan] başka kadîm sabit olmamış olur- bâtıldır. Üçüncüsünün bâtıl olması ise bir şeyin sıfatının, gayrısı olmasa da aynısı da olmayanla kâim olmasının imkânsızlığından ötürüdür.

[Tekvîn]

Yine ihtilaf edilen sıfatlardan birisi de "tekvîn"dir. Bu sıfatı bazı fukahâ[1] kabul etmiştir. Onların bu hususta dayandıkları şey şudur: Allah Teâlâ, icmâyla hâlıktır (yaratan). Dolayısıyla kaçınılmaz olarak taalluk ettiği şeylerin farklılığı bakımından tahlîk (yaratma), terzîk (rızıklandırma), ihyâ (hayat verme), imâte (öldürme) vb. şekillerde isimlendirdiğimiz bir sıfatı olmalıdır. Bu sıfat diğer sıfatlar gibi ezelîdir.

---

1 Bu ifadeyle Hanefi-Mâtürîdî gelenek kastedilmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 80.

الأول: أن المعقول منه استمرارُ الوجود ومعناه[1] الوجودُ من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني.

الثاني: أن الباقيَ[2] بالبقاء الذي ليس نفسَ الذات لا يكون واجباً لذاته، لا[3]سيَّما إذا فُسِّر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني، وليس هذا من افتقار صفة إلى صفة كالإرادة إلى العلم، بل من افتقار الوجود.

الثالث: إما أن يَحتاج البقاء إلى الذات فيدور، أو بالعكس فيكون هو الواجبَ لا الذاتَ، أو لا يحتاج أحدُهما إلى الآخر بل اتفق تحققهما معاً فيتعدد الواجبُ، مع أن استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول.

الرابع: إما أن يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى، أو لا[4] فيكون كعالِم بلا علم.

فإن قيل: بقاء البقاء نفسُه.

قلنا: فلتكن الصفات مع الذات كذلك.

وقد يُدفع بأنه مُحال لما مرّ بخلاف كون بقاء البقاء نفسَه. لكن يبقى إشكالُ قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات، ولا يندفع بما قيل: نحن لا نقول الصفاتُ باقية بل الذات باق بصفاته أو بقاؤُها نفسُها أو نفسُ بقاء الذات لعدم التغاير؛ لأن الأوّلَ باطل / [١٢٨ب] بالضرورة، والثانيَ بإيجابه جوازَ كونِ بقاءِ الذات كذلك حتى لا يثبت قديم آخر، والثالثَ بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينَه وإن لم يكن غيرَه.

ومنها التكوين. أثبته بعض الفقهاء تمسّكاً بأنه خالق إجماعاً، فلا بدّ من قيام صفة به نسمِّيها[5] التخليقَ والترزيقَ والإحياءَ والإماتةَ ونحوَ ذلك بحسب اختلاف المتعلّقات وتكون أزليةً كسائر الصفات.

١ الضمير يعود إلى قوله «استمرار» (ج).
٢ م (غ): البقاء.
٣ م (غ) – لا.
٤ ل + يكون.
٥ ل: تسميتها.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Bu, hakiki sıfatlar için söz konusudur. Hâlbuki var etme (îcâd) müessirin esere taallukundan akledilen manadan başka bir şey değildir. Bu ise [ezelde değil] gelecekte söz konusudur.

Tekvîn sıfatını kabul edenler şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ ezelî kelâmında kendisinin hâlık, bârî ve musavvir olmasıyla kendisine övgüde bulunmuştur. Eğer bu sıfatlar sadece gelecekte ise [ezelî değilse] bu durumda Allah Teâlâ'nın kendini kendinde olmayanla ve eksikliğin ardından gelen bir kemâlle övmüş olması gerekir.

Biz de deriz ki: Bu medhetme "Gökte ve yerdekilerin hepsi O'nu eksikliklerden tenzih ederler."[1] ve "O ki gökte ve yerde ilahtır."[2] âyetlerindeki medhetme gibidir. Bu [ayetlerdeki övgülerin] hakikati şudur: Gelecekte kendisi için meydana gelmesi bakımından ezelde böyledir.

Tekvîn sıfatını kabul edenler dediler ki: Siz de eşyanın vakti gelince ezelî kelime olan "kün" (ol) emriyle olduğunu itiraf ettiniz. Zaten tekvînin manası da bundan ibarettir.

Deriz ki: Bu dediğiniz, kelâm sıfatına döner.

Dediler ki: Tekvîn kemâl sıfatıdır. O sıfattan ayrı olmak eksikliktir.

Deriz ki: Evet. Ama mümkün olması bakımından böyledir. Ezelde mümkün olması ise men' edilmiştir.

Sonra tekvîni kabul edenlerin delillerine karşı şu şekilde muârazalarda bulunulmuştur: Tekvînden anlaşılan sizin de açıkladığınız gibi "var etme ve yokluktan varlığa çıkarma"dır. Bunlar ise -geçtiği üzere- aklî izâfetler olup hakiki sıfatlar değildir. Yine eğer tekvîn kadîm olsa mükevvenin de kadîm olması gerekir. Zira tekvinin mükevvenden ayrılması zorunlu olarak imkânsızdır.

Denirse ki: Hayır, tekvîn sıfatı kendisiyle eşyanın vakti geldiğinde var olduğu ve yokluktan varlığa çıktığı bir sıfattır. Tekvîn sıfatı kudret sıfatı değildir. Çünkü kudret sıfatının gerektirdiği [makdûrun] mümkün olmasıdır. Tekvîn sıfatının gerektirdiği ise [mükevvenin] var olmasıdır. Bu sıfat devam ettiği ve bir vakit sonra kendisinden eseri meydana geldiği için, [eserin müessirden] ayrılması da gerekmez ve dövülen olmadan dövme gibi de olmaz.

1 Cuma 62/1.
2 Zuhruf 43/84.

وردّ بأنّ ذلك في الصفات الحقيقية، وليس الإيجاد إلّا معنًى يُعقل من تعلّق المؤثر بالأثر، وذلك فيما لا يزال.

قالوا تمدَّحَ في كلامه الأزليّ بأنه الخالق البارئ المصوّر، فلو لم يكن ذلك إلّا فيما لا يزال لزم التمدحُ بما ليس فيه والكمالُ بعد النقصان.

٥ قلنا: كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾ [الحشر، ٢٤/٥٩]، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَّاءِ اِلٰهٌ وَفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ﴾ [الزخرف، ٨٤/٤٣]، وحقيقتُه أنه في الأزل بحيث يَحصل له ذلك فيما لا يزال.

قالوا: اعترفتم بأنه يُكوِّن الأشياءَ في أوقاتها بكلمة أزلية هي "كُنْ". وهو المعنيُّ بالتكوين.

١٠ قلنا: فيعود إلى صفة الكلام.

قالوا: صفة كمالٍ، فالخلوّ عنه نقصٌ.

قلنا: نعم، حيث أمكن، وإمكانه في الأزل ممنوع.

وعورضَت الوجوهُ بأنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث / [١٢٩أ] والإخراج من العدم إلى الوجود كما فسّرتموه، وهو من الإضافات العقلية،[١]

١٥ لا الصفاتِ الحقيقية كما مرّ. وبأنه لو كان قديماً لزم قدم المكوَّن ضرورةَ امتناع الانفكاك.

فإن قيل: بل صفة بها تَتكوَّن الأشياءُ لأوقاتها وتَخرج من العدم إلى الوجود، وليست[٢] القدرةَ لأنّ[٣] مقتضاها[٤] الصحةُ ومقتضَى التكوين[٥] الوجودُ، على أنه لَمّا دام[٦] وترتَّب عليه الأثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب.

١ م: الفعلية.
٢ ل: ليست. | أي الصفة التي هي التكوين (ج). راجع الشرح، ٨١/٢.
٣ م – لأن.
٤ أي مقتضى القدرة (ج).
٥ ل: التكوّن.
٦ أي التكوين (ج).

Deriz ki: Neden bu sıfatın iradeye bitişik kudretten farklı olduğunu söylediniz? Hâlbuki kudret irade doğrultusunda etki eden bir sıfat değil midir? Bunun içindir ki İmam Râzî şöyle demiştir: Bu sıfat ya mümkün olma yoluyla tesir eder ki bu durumda kudret sıfatından ayrışmamış olur. Ya da zorunluluk yoluyla etki eder ki bu durumda Vâcip ihtiyâr sahibi olmamış olur.

İmam Eş'arî'den nakledilen "Tekvîn mükevvenin kendisidir." ifadesine gelince; denilmiştir ki bu ifadenin manası şudur: Halk (yaratma) lafzını mutlak kullanınca mahlûk anlaşılır. Yahut bir şey bir şeye etki ettiğinde, dışta meydana gelen eserden başkası değildir.

Abdullah ibn Saîd'e göre kıdem, rahmet, rıza ve kerem de bu şekildeki sıfatlardandır. Cumhura göre ise Allah Teâlâ zâtıyla kadîmdir. Diğer bahsedilen sıfatlar ise iradeye râci' sıfatlardır.

Sıfatlar hususunda bir diğer ihtilaf nasların zahirinde bulunan ve hakiki manalarına hamletmenin imkânsız olduğu istivâ, yed, vech ve ayn gibi vasıflar hakkındadır. Hak olan şudur ki: Bu vasıflar [zâit sıfatlar değil] mecâzlar ve temsîllerden ibarettir.

DÖRDÜNCÜ FASIL: VÂCİP TEÂLÂ'NIN HÂLLERİ

İki mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: Rü'yetullah

Ehl-i hak diğer fırkaların aksine Allah Teâlâ'nın cihetten ve bir şeyin karşısında olmaktan münezzeh olmakla birlikte görülmesinin mümkün olduğunu ve cennette müminlerin Allah Teâlâ'yı göreceğini kabul etmiştir. Aslında diğer fırkalar bakımından ilmî olarak tam bir inkişâfın mümkün olması hakkında herhangi bir tartışma yoktur. Yine bizim için sûretin resmedilmesi, ışığın görünene bitişmesi yahut bu durumları gerektiren şeylerin [rü'yetullah hususunda] imkânsız olduğunda da tartışma bulunmamaktadır. Aslında tartışma konusu şudur: Biz dolunaya baktığımız zaman rü'yet olarak isimlendirdiğimiz bir hâl idrak ederiz. Bu, gözümüzü dolunaya baktıktan sonra kapattığımızdaki hâlden -velev ki bu hâldeki inkişaf açık bir inkişaf olsun- farklıdır. [Şu hâlde] bir şeyin karşısında bulunmaksızın Allah Teâlâ'ya nispetle kullar için bu durum meydana gelebilir mi?

قلنا: ولِـمَ قلتم إنها غير القدرة المقرونة بالإرادة؟ وهل القدرة إلّا صفة تؤثر على وفق الإرادة؟ ولهذا قال الإمام الرازي: إن تلك الصفةَ إما أن تؤثّر[1] على سبيل الجواز فلا تتميّز عن القدرة، أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختاراً.

وما نُقل عن الشيخ أن التكوين هو المكوَّن، فقيل: معناه أنّ المفهوم من إطلاق الخلق هو المخلوقُ، أو أنه إذا أثَّر شيءٌ في شيء فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير.

ومنها القِدم والرحمة والرِضا والكرم عند ابن[2] سعيد. والجمهور على أنه قديم لذاته ومرجع البواقي إلى الإرادة.

ومنها ما وَرَدَ به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية، كالاستواء / [١٢٩ب] واليد والوجه والعين ونحو ذلك. والحق[3] أنها مجازات وتمثيلات.

الفصل الرابع في أحواله

وفيه بحثان:

البحث الأول في رؤيته

ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى مع تنزّهه عن الجهة والمقابلة يصحّ أن يُرى. ويراه المؤمنون في الجنة خلافاً لسائر الفرق. ولا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التام العلمي، ولا لَنا في امتناع ارتسام الصورة أو اتصالِ الشعاع أو حالةٍ مستلزمة لذلك، بل المتنازَع أنّا إذا نظرنا إلى البدر فلَنا[4] حالة إدراكية نسمّيها الرؤيةَ مغايِرةٌ لما[5] إذا غمَضنا[6] العينَ وإن كان ذاك[7] انكشافاً جلياً، فهل يمكن أن يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى تلك الحالةُ وإن لم يكن هناك مقابلة؟

---

١ س: يكون.
٢ م: أبي.
٣ ج: فالحق.
٤ م: قلنا.
٥ م: ولما.
٦ ج: أغمضنا.
٧ م: ذلك؛ س – ذاك، صح هامش.

Bizim rü'yetin mümkün olmasına iki delilimiz vardır:

1. Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'dan aktardığı "Rabbim göster kendini göreyim seni."[1] şeklindeki beyânıdır. Bu âyette Hz. Musa [1] rü'yet talebinde bulunmuştur. Bu talepte bulunurken de Hz. Musa ne abesle iştigal etmiş ne de Allah Teâlâ'yı bilmemezlik etmiştir. [2] Allah Teâlâ da rü'yeti dağın yerinde kalmasına bağlı kılmıştır. Dağın yerinde kalması ise zâtında mümkündür.

Birincisine şöyle itiraz edilmiştir: Hz. Musa'nın istediği [rü'yet değil rü'yetin lâzımı olan] zorunlu bir bilgi yahut bir mûcize (ayet) görmekti. Rü'yet talep ettiği kabul edilse dahi bu talep kavmi içindir. Yahut [Hz. Musa rü'yetin imkânsız olduğunu bilmekle birlikte] aklî ve naklî delillerin birbirini desteklemesiyle daha fazla itminâna ulaşmak için rü'yet talep etmiştir. Hz. Musa'nın rü'yetin imkânsızlığını bilmediği kabul edilse dahi rü'yet meselesinde cahil olması Allah Teâlâ'yı bilmesine zarar vermez.

Bu itirâz şöyle reddedilmiştir: Âyetteki "Beni göremeyeceksin" ifadesine göre olmayacak şey, bilgi yahut mûcize görme değil rü'yettir. Nasıl olacak ki! Bilgi ve birçok mûcize zaten meydana gelmiştir. Hem bu durumda meydana gelecek [bilgi, mûcize] dağın karar kılmasında değil, ufanmasında gerçekleşmiş olur. [Yine] "ilâ" [harf-i ceriyle] bağlanan bakmak (n-z-r) fiiliyle beraber olan rü'yet, rü'yet manasına kesin delildir.

[Kavmine rü'yetin imkânsız olduğunu göstermek için bu talepte bulunmuş iddiasına karşı ise şöyle denir:] Zaten Kavmi Hz. Musa'yı tasdik etmektedir. Dolayısıyla kavmi için O'nun rü'yetin imkânsız olup olmadığına dair sözü yeterli olurdu. Bunun bâtıl oluşunu Allah Teâlâ'dan anlatmanın bir manası olmaz. Ayrıca "Bize bir ilah kıl." isteğinin hemen reddedilmesinde görüldüğü gibi bâtılı reddetme konusunda ağır davranma peygambere yakışmaz. Yine bu yolla delil istemek veya ilâhiyât meselelerinde tüm mu'tezilîlerin bildiği bir meseleyi Hz. Musa'nın bilmemesi de yakışık almaz.

[Birinci delilin] ikinci [yani rü'yetin mümkün bir şarta bağlanması mümkün olmasını gösterir şeklindeki] kısmına itiraz şöyledir: Rü'yetin bağlandığı şey bakmanın ardından dağın yerinde durmasıdır. Bakmanın ardından olan şey ise ufanmadır. Dolayısıyla ufanmayla birlikte dağın yerinde kalması imkânsızdır. [Dolayısıyla imkânsız bir şarta bağlandığı için rü'yet de imkânsızdır].

Bu itiraz şöyle reddedilmiştir: Rü'yetin gerekmemesi için gerçekleşmemiş olsa da dağın yerinde kalması zorunlu olarak mümkündür. İmkânsız olan dağın ufanmasıyla yerinde kalmasının beraber olmasıdır.

1 Araf 7/143.

لنا على الإمكان وجهان:

أحدهما قوله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ اَرِنٖٓي اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧] الآية. وذلك أنّ موسى عليه السلام طلبَ الرؤية ولم يكن عابثاً ولا جاهلاً، والله تعالى علَّقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه.

واعترض على الأوّل بأنه إنما طلب العلمَ الضروريَّ أو رؤيةَ آية، ولو سلّم فلقَوْمه أو لزيادة الطمأنينة بتعاضد العقل والسمع، ولو سلّم فالجهل / [١٣٠أ] بمسألة الرؤية لا يُخلّ بالمعرفة.

ورُدّ بأن "لن تراني" نفي للرؤية لا للعلمِ أو رؤيةِ الآية، كيفَ والعلم حاصل والآيات كثيرة، والحاصل منها حينئذٍ إنما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار، والرؤيةُ المقرونة بالنظر الموصولِ بِـ "إلى" نصٌّ في معناها.

والقوم إما مصدِّقون[١] لموسى[٢] فيكفيهم إخبارُه بامتناع الرؤية، أو لا فلا يفيد حكايته عن الله تعالى، ولا يليق بالنبي تأخيرُ[٣] ردِّ الباطل كما في طلب جعلِ الإله، ولا طلبُ الدليل بهذا الطريق، ولا الجهلُ في الإلهيات بما يَعرفه آحاد المعتزلة.

وعلى الثاني:[٤] بأنّ المعلّق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكاكٍ يستحيل معها الاستقرار.

ورُدّ بأنه ممكن[٥] ضرورةً وإن لم يقع ليلزم وقوع الرؤية، وإنما المستحيل اجتماعهما.

---

١ س: يصدقون.
٢ م: «إنما يصدقون للنبي» بدلا من «إما مصدقون لموسى».
٣ س م: تأخّر.
٤ أي: واعترض على الثاني.
٥ م: يمكن.

2. Biz zorunlu olarak cevherleri ve arazları görürüz. Aynı zamanda bu rü'yeti kabul etmeyenlerin de kabul ettiği bir şeydir. Dolayısıyla cevher ve arazların görülebilirliğinin ortak bir illetinin olması kaçınılmazdır. Bu illet ise ya var olmak ya da hudûstur. Hudûs ademî olduğu için illet olmaya elverişli değildir. O hâlde görülebilirliğin illeti var olmaktır. Var olmak cevher, araz ve Vâcip arasında ortaktır. Dolayısıyla Vâcip Teâlâ'nın rü'yetinin mümkün olması gerekir. Rü'yetin imkânının illetiyle kastedilen İmâmü'l-Haremeyn'nin de açıkladığı üzere rü'yetin taallukuna uygun olmadır. [Yoksa birçoklarının anladığı gibi rü'yetin imkânında müessir olma değildir].

İşte bu şekilde bir takım itirazlarda ortadan kalkmış olur. Bu itirazlar şunlardır:

1. "Rü'yetin imkânı" aynı şekilde ademîdir. O hâlde rü'yetin imkânının illeti de ademî olsun.

2. Yine cevherle araz arasında ortak olan "imkân" söz konusudur. O hâlde görülebilmenin illeti imkân olsun.

[Cevap:] İmkân da aynı şekilde ademîdir. Ayrıca imkân mevcut ve ma'dûm arasında da ortaktır. Hâlbuki ma'dûmun görülmesi imkânsızdır.

3. Araz ve cevherin görülebilirliğinin imkânının birbirinin misli olması kabul edilse dahi "türsel bir"in farklı illetleri olabilir. [Sıcaklık türünün ateş ve güneş gibi farklı illetlerinin olabilmesi buna örnektir].

[Cevap:] Rü'yet bir şeye o şeyin çok özel yanları bir tarafa cevherliğini ve arazlığını dahi idrak etmeksizin taalluk eder. Nasıl olmasın ki! Biz Zeyd'i hüviyetine taalluk edecek şekilde tek bir rü'yetle görürüz. Sonra bazen onu cevherine arazına ayrıştırarak görürüz. Bazen de bu ayrıntıları hiç farketmeyerek görürüz. Hatta bu ayrıntıları düşündükten sonra dahi bilemeyebiliriz.

4. İllette ortaklıkla birlikte hüküm sabit olmayabilir. Sadece asılda bulunan bir şey şart veya sadece fer'de bulunan bir şey buna engel [olabilir]. [Örneğin, cevher ve arazlık görülmenin şartı; vâciplikte görünmenin engeli olabilir].

[Cevap:] Taalluk ettiği şeyin uygun olması durumunda rü'yetin imkânı zorunludur. Varlığın [var olanlar arasında] ortak [bir mefhum] olmasının men'ine gelince, bunun cevabı daha önce anlatılanlarla verilmiştir.

وثانيهما: أنا نرى الجواهرَ والأعراضَ ضرورةً ووفاقاً، فلا بدّ لصحة رؤيتهما من علّة مشتركة، وهي إمّا[1] الوجود أو الحدوث، وهو[2] عدميّ لا يصلح[3] للعلية، فتعيَّن الوجود، وهو مشترك بينهما وبين الواجب، فيلزم صحة رؤيته. والمعنيُّ بعلّةِ[4] صحّةِ الرؤية ما يصلح متعلَّقاً للرؤية على ما صرّح به إمام الحرمين.

٥ وحينئذٍ يندفع اعتراضات: / [١٣٠ب]

الأول: أن صحة الرؤية أيضاً عدمية فلتكن علتها كذلك.

الثاني: أن من المشترك بينهما الإمكان فليكن هو العلة.

وذلك لأنه أيضاً عدميّ ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته.

الثالث: أنه لو سُلّم تماثُل الصحتين فالواحد النوعيّ قد يعلَّل بعللٍ مختلفة.

١٠ وذلك لأنّ الرؤية قد تتعلّق بالشيء من غير أن تُدرك جوهريتُه أو عرضيتُه فضلاً عن زيادة خصوصيته،[5] كيف وقد نرى زيداً بأنْ تتعلّق رؤيةٌ واحدة بهويته، ثم ربما نفصّله إلى جواهر وأعراض، وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل.

الرابع: أن مع الاشتراك في العلّة قد[6] لا يثبت الحكمُ، لتفرّد الأصل بشرط أو ١٥ الفرعِ[7] بمانع.

وذلك لأن صحّة الرؤية عند تحقّق ما يصلح متعلَّقاً لها[8] ضروريّ، وأما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق.

---

١ م: أن.
٢ أي الحدوث (س).
٣ م: لا يصح.
٤ ج: - بعلة، صح هامش.
٥ م: خصوصية.
٦ س: - قد، صح هامش.
٧ م: التفرع.
٨ ج: بها.

İnançlar, kokular, tatlar ve sesler gibi her var olanın görülmesinin mümkün oluşunun gerekliliğine gelince, bunların görülebilecekleri kabul edilmiştir. İnkârları ise uzak görmeden ibarettir. Ancak diğer âdete dayalı şeyler[deki sabitlik] gibi [görülmeleri mümkün olmakla birlikte] görülmedikleri sabittir.

Rü'yetin gerçekleşeceğinin delili, muhalifler çıkmadan evvel icmânın oluşması ve naslardır. Kitap'tan delili "O gün bazı yüzler parlaktır ve Rab'lerine nazırdır."[1] âyetidir. "İlâ" harfi ceriyle kullanılan "nazar" ya rü'yet veya rü'yetin melzûmu (sebebi) anlamına gelir. Ya da mecâzdır[2]; akıl, kullanım ve örfün şahitliğiyle rü'yet anlamında olduğu taayyün etmiştir.

Şöyle itirâz edilmiştir: Şairin "Bedir günü yüzler Rahmân'ı bekler ki kurtuluşla gelsin." ifadesinde olduğu gibi [nazar] beklemek manasındadır. Yine "ilâ" bazen nimet anlamında isim olabilmektedir. Yine nazar, şiddet [yani azlık çokluk] ve eğrilik gibi rü'yetin vasıflanmadığı şeylerle vasıflanabilir. Ayrıca nazar rü'yet olmadan da bulunabilmektedir. Örneğin "Hilâl'e baktım fakat göremedim." ifadesi böyledir. Yine bu ifadeyi "Rabbinin sevabına bakmak." takdirinde almak da nakledilen açık bir ihtimaldir.

Şöyle cevap verilmiştir: Beklemek manası, âyetin siyâkına uygun olmadığı gibi mükâfât yurdu için de uygun değildir. Ayrıca "ilâ" burada harftir. Seleften aksini söyleyen yoktur. Yine nazarın "ilâ" ile kullanımının beklemek manasında olması zorlamadır. Ayrıca hakiki manadan veya meşhur mecâzdan hazfe, hazfi tayin edecek bir karîne olmadan sapma zorlamadır.

Yine rü'yeti ispatlayan naslardan biri de kâfirlerin azarlanıp tahkir edildiği "Onlar o gün Rab'lerinden perdelidirler."[3] âyetidir. Bir diğeri "İyilik yapanlara iyilikler karşılığında hüsnâ (cennet) ve ziyâde vardır."[4] âyetidir. Âyetteki ziyâde selefin şahitliği ve rivayetlerin delâletiyle rü'yeti ifade eder.

---

1 Kıyamet 75/22-23.

2 Burada mecâzdır derken "ila" ile kullanılan n-z-r fiilinin rü'yeti ifade etmesinde mecazın olması kastedilmektedir. Zira "ila" ile kullanılan n-z-r fiilinin hakiki anlamı göz bebeğini görülene çevirmeden ibarettir. Bu ise cihet ve mukabeleyi gerektirdiği için Allah Teâlâ için imkânsızdır. Dolayısıyla bu ifadenin hakiki anlamına en yakın mecâz yani rü'yet anlamında olduğu netleşir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 85.

3 Mutaffifîn, 83/15.

4 Yûnus, 10/26.

ولزوم صحّةِ رؤية كلِّ موجودٍ حتى الأصواتِ والطعوم والروائح والاعتقادات وغيرِ ذلك ملتزَمٌ، وإنكارُها استبعاد، وعدم الرؤية متحقق كسائر العاديات.

وعلى الوقوعِ[١] إجماعُ الأمّة قبل حدوث المخالِف، والنصُّ. فمِن الكتاب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥/٢٢-٢٣] / [١٣١أ] إذ[٢] النظر الموصول بـ«إلى» إما بمعنى الرؤية أو ملزومٌ لها أو مَجازٌ متعيِّن[٣] فيها بشهادة[٤] النقل[٥] والاستعمال والعرف.

واعتُرِض بأنه قد يكون بمعنى الانتظار، كقول الشاعر:[٦]

وجوه ناظراتٌ يومَ بدر | إلى الرحمن يأتي[٧] بالفلاح[٨]

و"إلى" قد تكون اسماً بمعنى النعمة، والنظر قد يتصف بما لا تتصف به[٩] الرؤية، كالشدة والاِزورارِ[١٠] ونحوِهما، وقد يوجد بدونها،[١١] مثل: "نظرتُ إلى الهلال فلم أرَه"، وتقدير "إلى ثوابِ ربها" احتمالٌ ظاهر منقول.

وأجيب بأن الانتظار لا يلائم سوقَ الآية ولا يليق بدار الثواب. وكونُ "إلى" ههنا حرفاً ظاهرٌ لم يعدل عنه السلف، وجعلُ النظر الموصول بـ "إلى" للانتظار تعسّفٌ، وكذا العدولُ عن الحقيقة أو المجازِ المشهور إلى الحذف بلا قرينةٍ تُعَيِّنُ.[١٢]

ومنه[١٣] قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم: ﴿كَلَّٓا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين، ٨٣/١٥] وقوله تعالى: ﴿لِلَّذٖينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس، ١٠/٢٦] أي الرؤيةُ، بدلالة الخبر وشهادةِ السلف.

---

١ معطوف على قوله في أول المبحث: «لنا على الامكان وجهان.» أي ولنا على وقوع الرؤية الإجماع.
٢ م: و.
٣ س: فتعين؛ م (غ): تتعين.
٤ م (غ): شهادة.
٥ م (غ): العقل. وما أثبتنه موافق للشرح، راجع الشرح، ٢/٨٥.
٦ ج س: كقوله؛ ل: لقوله.
٧ م: تأتي.
٨ س – بأنه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح، صح هامش.
٩ ج: – بما لا تتصف به، صح هامش.
١٠ الازورار: الميل والانحراف. القاموس المحيط للفيروزابادي «زور».
١١ إي بدون الرؤية (ج).
١٢ ج: تعنّتٌ؛ س: تعيينٍ. | أي بلا قرينةٍ تُعَيِّنُ المحذوفَ، أو بلا قرينةِ تعيينِ المحذوف. راجع الشرح، ٢/٨٦.
١٣ موطوف على قوله: «فمن الكتاب قوله تعالى».

Sünnet'ten rü'yetin delili "Siz Rabbinizi dolunay günü Ay'ı gördüğünüz gibi göreceksiniz ve görmede de birbirinizi engellemeyeceksiniz."[1], "Perde kaldırılır ve kendisinin vechine bakarlar."[2], "Allah Teâlâ için en değerlileri onun vechine bakanlardır."[3] şeklindeki hadislerdir.

5 Rü'yeti kabul etmeyenler bu hususta şu delillere dayanmışlardır:

1. Eğer Allah Teâlâ görülebilir olsaydı, zorunlu olarak [görenin] mukâbilinde olurdu ki bu durumda bir cihette araz veya cevher olurdu.

2. Rü'yet ya ışıkla veya sûretin yansımasıyla olur. Bu ikisinin de [Bârî Teâlâ için] imkânsız olduğu açıktır.

10 Deriz ki: Bu gereklilik [yani görmenin ışıkla veya sûretin yansımasıyla olacağı] kabul edilse dahi bu, sadece şâhid için geçerlidir.

3. Eğer Allah Teâlâ'nın görülmesi mümkün olsaydı cennette hatta dünya ve ahirette görülmesi hep devam ederdi. Zira duyu organının sağlıklı olması ve rü'yetin mümkün olması gibi rü'yet için düşünülen
15 şartların [sürekli] var olması durumu söz konusudur. [Şartlar var olduğu hâlde] görülme süreklilik arz etmiyorsa, bu durumda bizim yanımızda Allah Teâlâ'nın rü'yet yaratmaması veya özel bir şartın bulunmaması nedeniyle göremediğimiz yüksek dağlar ve korkunç denizlerin olması mümkün olurdu.

20 Deriz ki: Bu dağlar ve denizlerin olmaması Allah'ın rü'yet yaratmaması veya özel bir şartın olmamasına binaen değildir. Aksine bunların olmaması sair âdete dayalı bilgilerde olduğu gibi zorunludur. Sonra şâhidde bu durumun [yani mümkün olma ve duyu organın sağlam olması durumunda rü'yetin olmasının] zorunlu olduğunu kabul etsek dahi mahiyet farkından
25 yahut şâhidde bulunmayan ziyade bir gücün şart olmasından gâibte bu zorunlu olmayabilir.

---

1 Buhârî, "Mevâkît", 16.

2 Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, XV, 231; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 172; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, I, 136; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, V, 10.

3 Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 17; Ahmed b. Hanbel, II, 64.

ومن السنّة قوله صلى الله عليه وسلم: «إنكم سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كما تَرَوْنَ هذا القَمَرَ ليلة البدر[١] لا تُضَامُونَ في رُؤْيَتِهِ».[٢] وقوله صلى الله عليه وسلم: «فرُفع[٣] الحجاب فيَنظرون إلى وجه الله تعالى عزّ وجلّ».[٤] / [١٣١ب] وقوله صلى الله عليه وسلم: «وأكرمُهم على الله مَن يَنظر إلى وجهه».[٥]

٥ تمسَّك المخالف بوجوه:

الأوّل: أنه لو كان مرئيّاً لكان بالضرورة مقابلاً، فكان في جهةٍ جوهراً أو عرضاً.

الثاني: أن الرؤية إما بالشعاع أو الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع.

قلنا: لو سلّم اللزوم ففي الشاهد خاصةً.

١٠ الثالث: أنه[٦] لو صحّت رؤيته لدامت في الجنة بل[٧] في الدنيا والآخرةِ، لتحقّق الشرط الذي يُعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونِه جائزَ[٨] الرؤية، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبالٌ شاهقة وبِحارٌ هائلة لا نراها لعدم[٩] خلقِ اللهِ الرؤيةَ أو لانتفاء شرطٍ خاصّ لها.

قلنا: انتفاؤها ليس مبنياً على ذلك، بل ضرورياً كسائر العاديات، ثم لو سُلّم ١٥ الوجوب في الشاهد فلعلّها لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية أو لاشتراطها[١٠] بزيادة قوة قد لا تُوجد.

---

١ ج ل – ليلة البدر.
٢ صحيح البخاري، مواقيت الصلاة، ١٦؛ صحيح مسلم، المساجد، ٢١١.
٣ م: فيرفع.
٤ شرح السنة للبغوي، ٢٣١/١٥؛ السنن الكبرى للنسائي، ١٧٢/١٠؛ المستخرج لأبي عوانة، ١٣٦/١؛ مسند أبي يعلى، ١٠/٥.
٥ سنن الترمذي، صفة الجنة، ١٧؛ مسند احمد بن حنبل، ٦٤/٢.
٦ ج : – أنه.
٧ م: «الجهة» بدلا من «الجنة بل».
٨ س: جائزا.
٩ م: بعدم.
١٠ ج: اشتراطها.

4. Allah Teâlâ'nın "O'nu gözler idrak edemez."[1] beyânıdır. Gözün idraki rü'yet veya rü'yetin lâzımından ibarettir. Bu âyette ise umûm yoluyla bunun nefyedilmesi söz konusudur. Çünkü bu makama uygun düşen ve benzerlerinde kullanımı yaygın olan, olumsuzlamanın umûm ifade etmesidir. Şöyle ki, olumsuzlama isnâdı bütüne yöneliktir [hiçbir göz idrak edemez gibi]. Yoksa bütüne isnadın nefyi şeklinde umûmun olumsuzlanması değildir [bazı gözler idrak edemez gibi]. Sonra âyet gözle idrak edilememeyle zâtını övme siyâkında gelmiştir. Dolayısıyla çelişiği [yani gözle idrak] bir eksiklik olur ki bu imkânsızdır.

Deriz ki: Tüm şahıslar ve vakitler için idrakin olmayacağını kabul etsek dahi, gözün idraki görülen şeyin bütün taraflarının ihata edilmesi yahut görülen şeyin misâlinin göze nakşolması şeklinde bir rü'yettir. Zira idrak lafzında elde etme ve ulaşma manaları söz konusudur. Öyle ki bu mana, birine yetiştiği zaman "Falanı idrak ettim." kullanımından alınmıştır. Dolayısıyla idrakin nefyedilmesi rü'yetin olmadığını gerektirmez. Yine rü'yet kusur değildir ki imkânsızlık söz konusu olsun. Aksine bu âyet rü'yetin mümkün olmasını gerektirebilir. Şöyle ki "kibriyâ hicâbıyla azîz olan" ifadesinde olduğu gibi görülmemenin övgü olması rü'yetin mümkün olmasına bağlıdır. Yoksa ma'dûmun veya sesler, kokular ve tatlar gibi görülmeyen şeylerin görülmemesinde böyle bir övgü söz konusu olmaz.

5. Allah Teâlâ'nın "Beni göremeyeceksin."[2] beyânıdır. Bu âyetteki "len" harfi ebedîlik veya gelecekte te'kîtli [nefiy] ifade eder. Ayrıca Allah Teâlâ'yı Hz. Musa (a.s) görmediği gibi icmâyla başkası da göremeyecektir.

Deriz ki: "Len" harfinin ebedîyet ifade etmesi güvenilir kimselerden gelmemektedir. Gelecekte te'kîtli [nefiy] ise bütün vakitlerde görülmemesini gerektirmez.

6. Allah Teâlâ'nın "Allah'ın bir beşerle konuşması ancak vahiy yoluyla yahut bir perde arkasından yahut bir elçi göndererek izniyle dilediğini vahyetmesiyledir."[3] beyânıdır. Bu âyet Allah Teâlâ'yı görerek konuşmanın olamayacağı siyâkındadır. Zaten bu âyet Hz. Peygamber'e "Musa gibi Allah'la konuşup O'na bakmaz mısın?" dediklerinde nazil olmuştur. Konuşmanın olacağını ama rü'yetin olmayacağını göstermiştir.

1 En'âm 6/103.
2 A'râf 7/143.
3 Şûrâ 42/51.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾[١] [الأنعام، ١٠٣/٦] فإنّ إدراك البصر هو الرؤيةُ أو لازمُها، وقد نُفي على سبيل العموم، لأنّ اللائقَ بالمقام والشائعَ في الاستعمال في مثله[٢] عمومُ السلب بإسناد النفي إلى الكلّ، لا سلبُ العموم بنفي الإسناد إلى الكل. ثم سوق الكلام[٣] للتمدح بذلك، فيكون نقيضه[٤] نقيصة

٥ فيمتنع. / [١٣٢أ]

قلنا: لو سلم العموم في الأشخاص والأوقات فإدراك البصر رؤيةٌ على وجه الإحاطة[٥] بجوانب المرئيّ، أو انطباعُ الشَبَح في العين، لِما في اللفظ من معنى النيل والوصول، أخذاً مِن «أدركتُ فلاناً» إذا لحقتَه، فلا يلزم من نفيه نفيُ الرؤية ولا كونُها نقصاً لتمتنع. بل ربما يلزم جوازُها ليكون نفيُ إدراك[٦] البصر مدحًا

١٠ كما في المتعزّز بحجاب الكبرياء، لا كالمعدومِ أو كالأصواتِ والروائح والطعوم.

الخامس: قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرٰينِي﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧] و«لن» للتأبيد أو للتأكيد في المستقبل، وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيرُه بالإجماع.

قلنا: التأبيد لم يثبت عن الثقات، والتأكيدُ لا يقتضي عمومَ الأوقات.

السادس: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَرَّاۤئِ

١٥ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَٓاءُ﴾ [الشورى، ٥١/٤٢] الآية، سيقت لنفي التكليم تَراءِياً[٧] ونزلت[٨] حين قالوا للنبي[٩] عليه السلام ألا تُكلّمُ اللهَ وتنظرُ إليه كموسى عليه السلام، فدلَّت على إثبات التكليم ونفي الرؤية.

---

١ ج + ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، وهو دوام الآية.
٢ م: مثل.
٣ س: – ثم سوق الكلام؛ م (غ): « ثم يبقى الكلام» بدلا من «ثم سوق الكلام».
٤ م (غ): نفيه.
٥ م: إحاطة.
٦ ل: لإدراك.
٧ ج ل: راءيا؛ م (غ) – تراءيا.
٨ ج: – ونزلت، صح هامش.
٩ س: لموسى.

Deriz ki: Bu men' edilmiştir. Aksine âyet konuşmanın çeşitlerini beyan etmek için gelmiştir. Eğer vahiy rü'yetin olmaması olsaydı, perde arkası ifadesi istidrâk/tamamlama ifade ederdi. Zira "perde arkası" ifadesinin manası rü'yetin olmamasından başka bir şey değildir.[1]

7. Allah Teâlâ rü'yet isteğini zikrettiği her yerde bu isteğin çok büyük ve hoş olmayan bir istek olduğunu zikretmiş hatta bu isteğe zulüm ve aşırılık demiştir. "Bize kavuşmayı ummayanlar…"[2], "Hani o vakit siz Musa'ya sana kesinlikle inanmayacağız demiştiniz de…"[3], "Ehl-i kitâb senden gökten bir kitab indirmeni istiyor…"[4] âyetleri bu şekildedir.

Deriz ki: Bu âyetler o kimselerin bu taleplerinin inat ve serkeşlikten kaynaklandığını gösterir. Bunun içindir ki Allah Teâlâ mümkün olmasına rağmen meleklerin ve kitabın indirilmesini de aşırı bir istek olarak ifade etmiştir.

Hâtime: [Allah Teâlâ'nın Sıfatları Görülür mü?]

Varlık delilinin [yani görülmenin illetinin var olmak olmasının] müktezâsı, diğer var olanlar gibi Allah Teâlâ'nın sıfatlarının da görülmesidir. Ancak âdet bunun gerçekleşmesi şeklinde cereyan etmemiş ve bu hususa bir delil de delâlet etmemiştir. Aynı şekilde diğer duyular için [yani Allah'ın diğer duyularla idrak edilmesinin] özellikle de İmam Eş'arî'ye göre de [-ki ona göre duyum, duyu konusu olan şeyi bilmektir-] durum böyledir. Koklama, tatma ve dokunmanın konusu olması[nın imkânsızlığı] hakkında ise tartışma yoktur. Tartışılan husus, bu duyularla meydana gelen idrakler hakkındadır.

İkinci Mebhas: [Allah Teâlâ'nın Hakikatini Bilme]

[Kelâmcıların cumhurunun aksine] muhakkiklerin birçoğuna göre beşerde Allah Teâlâ'nın hakikatinin bilgisi meydana gelmez. Zira O'na dair bilinen şeyler varlık, sıfatlar, [bir, ezelî, ebedî gibi] olumsuzlamalar (sulûb) ve [hâlık, râzık gibi] izâfetlerdir. Yine O'nun zâtı [hakiki tikel olduğu için tasavvuru kendisinde] ortaklığı meneder.

1 Bu âyet Allah Teâlâ'nın beşerle konuşma çeşitlerini ifade siyâkında gelmiştir. Bu çeşitler ise vahiy, perde arkası ve bir elçi göndererek konuşmadır. Vahiy çeşidinde umûmîlik vardır. Rü'yetle ve rü'yetsiz vahyi kapsar. Zaten sonrasında "perde arkası" çeşidinin gelmesi de vahiyle rü'yetin nefyedilmediğini gösterir. Hatta vahiyde rü'yetin olması siyâka daha uygundur denebilir. Eğer vahiy, rü'yetin olmaması olsaydı sonra gelen perde arkası ifadesi atıf olmaz; istidrak/tamamlama ifade ederdi. Yani mana "Allahı görerek mükâleme olmaz. Onun mükâlemesi perde arkasından gerçekleşir." şeklinde olurdu. Bu ise bağlama uygun değildir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 90.

2 Furkân 25/21.

3 Bakara 2/55.

4 Nisâ 4/153.

قلنا: ممنوع، بل لبيان[1] أنواع التكليم، ولو كان في الوحي نفيُ الرؤية لكان "من وراء حجاب"[2] مستدرَكاً، إذ لا معنى له سوى عدم الرؤية.

السابع: أنه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظَمه واستنكرَه[3] حتى سمَّاه ظلماً وعتوًّا: / [١٣٢ب] ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ [الفرقان، ٢١/٢٥] الآية، ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسٰى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ [البقرة، ٥٥/٢] الآية، ﴿يَسْـَٔلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ [النساء، ١٥٣/٤] الآية.

قلنا[4] لِتَعَنُّتهم وعنادِهم، ولهذا استُعظم إنزال الملائكة والكتاب مع إمكانه.

خاتمة: مقتضَى دليلِ الوجود صحةُ رؤية الصفات كسائر الموجودات، إلّا أنّ العادة لم تَجرِ بالوقوع والدليلُ لم يدلّ عليه، وكذا باقي الإحساسات سيّما على رأي الأشعريّ، وليس الكلام في نفس الشمّ والذوق واللمس فإنها قطعية الاستحالة، بل في الإدراك الحاصل عندها.

البحث الثاني

في العلم بحقيقته تعالى. كثير من المحقِّقين على أنه غير حاصل للبشر، لأنّ ما يُعلم منه وجودٌ وصفاتٌ[5] وسلوبٌ وإضافاتٌ، ولأنّ ذاته تمنع الشركةَ،

---

١ م: لبيات؛ (غ: لبيان).
٢ م (غ): الحجاب.
٣ ج: استكبره.
٤ م: وذلك.
٥ ج: وجودُ صفات. فما أثبتناه موافق للشرح. راجع الشرح، ٩١/٢.

O'na dair bilinen ise ortaklığı menetmez. Tevhîdin beyânına ihtiyaç duymamız da bunu [yani O'na dair bilinenin ortaklığı menetmediğini] gösterir. Sonra [Vâcibin hakikati bilinmese de] bu [şekilde Vâcibin hakikati mefhumu] bilgi[si] Allah hakkında hüküm vermenin mümkün olması için yeterlidir.

Allah Teâlâ'nın hakikatinin bilinmesinin mümkün olmasına gelince, filozoflar bunu imkânsız görmüşlerdir. Zira bu bilgi, sûretin resmolmasıyla olur ki bu, Vâcip Teâlâ için düşünülemeyeceği gibi Vâcip Teâlâ'nın çokluğa denmesini gerekli kılar. Ayrıca Vâcibin hakikatinin bilinmesi ya bedîhî olarak olur ki burada bedâhetten söz edilemez. Ya da tanım (had) yoluyla olabilir. Ancak burada bileşik olma durumu yok[tur ki tanım yoluyla bilinsin]. Yahut resim yoluyla bilinir ki resim hakikatin tasavvurunu ifade etmez.

Birincisi [yani sûretin resmolması] men'le ve "İmkânsız olan Allah Teâlâ'nın birçok fertlere denilebilmesidir; yoksa birden fazla sûretlere denmesi imkânsız değildir." ifadesiyle reddedilmiştir. İkincisi [yani Allah Teâlâ'nın hakikatini bilme yolları] ise, "Bu [bedâhet, had ve resim şeklindeki] sınırlamayı kabul etsek dahi resim [hakikatin bilinmesini gerektirmese de] hakikate ulaştırabilir." denilerek reddedilmiştir.

BEŞİNCİ FASIL: ALLAH TEÂLÂ'NIN FİİLLERİ

Bu fasılda birkaç mebhas bulunmaktadır.

Birinci Mebhas: [Halk ve Kesb]

Kulun fiili Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleşir. Kula ait olan ise sadece kesbtir. Mu'tezile'ye göre kulun fiili, kulun kudretiyle mümkün olarak gerçekleşir. Filozoflara göre ise kulun kudretiyle zorunlu olarak gerçekleşir. Üstâd Ebû İshâk İsferâyînî'ye göre ise kulun fiili iki kudretin birlikte taallukuyla gerçekleşir. Kâdî Bâkıllânî'ye göre ise Allah Teâlâ'nın kudreti fiilin aslına taallluk ederken kulun kudreti fiilin durumuna örneğin taat veya ma'siyet oluşuna taalluk eder.

Kulun kudretinin ne fiilin var edilmesinde ne de kesbinde etkili olmadığı manasındaki cebr anlayışına gelince, bu anlayışın bâtıl oluşu zorunludur.

والمعلوم منه[1] لا يمنعها بدليل افتقارنا إلى بيان التوحيد. ثمّ هو كافٍ في صحة الحكم عليه.

وأما الجواز فمنَعَه الفلاسفة، لأنه بارتسام الصورة ولا يُتصور في الواجب ويستلزم[2] مقوليتَه على الكثرة، ولأنه إما بالبداهة ولا بداهةَ، أو بالحد ولا تركُّبَ، أو بالرسم ولا يفيد تصوّرَ الحقيقة.

ورُدّ الأول بالمنع وبأنّ الممتنع / [١٣٣أ] مقوليته على الأفراد لا الصُوَرِ،[3] والثاني بعد تسليم الحصر بأنّ الرسم قد يفضي.[4]

الفصل الخامس في أفعاله

وفيه مباحث:

المبحث الأول

فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب. والمعتزلة: بقدرة العبد صحّةً، والحكماءُ: إيجاباً، والأستاذُ: بهما على أن يتعلقا جميعاً به، والقاضي: على أن تتعلّق قدرة الله بأصله وقدرةُ العبد بوصفه، ككونه طاعةً أو معصية.

وأما الجبر بمعنى أنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً لا إيجاداً ولا كسباً فضروريُّ البطلان.

---

١ ل م: – منه.
٢ أي الارتسام (ج).
٣ ج: – لا الصور، صح هامش.
٤ م: + إليه؛ زيادة (م) لا توجد في (غ)، ولا في أصولنا. وفي بعض النُسَخ (كه) زِيدَ: «إلى تصور الحقيقة»، وهو مأخوذ من الشرح. (راجع الشرح، ٩٢/٢.)

Kesbe gelince, "kulun kudretinin taalluk ettiği vasıf" olduğu söylenmiştir. "Kulda fiile taalluk eden kudret yaratması bakımından Allah'ın kudretiyle yaratılmış fiildir." denilmiştir. Yine kesb "Kâdirin [yani kulun] kâdir olmaklıkta tek olması mümkün olmayacak şekilde makdûrun kendisiyle gerçekleştiği şeydir ve [yaratmanın aksine] kudret mahallinde gerçekleşir." denilmiştir. İşin doğrusu kesb mefhumu açıktır. Kapalılık onu ifade etmede bulunmaktadır. Açık olan şudur ki: Kesb [hakiki varlığı olmayan] izâfî bir şey olup kulda bulunması zorunludur. Ancak kesb, fiilin var olmasını zorunlu kılmaz. Fakat kesb, fiilde bulunanın, makdûrla vasıflanmasını zorunlu kılar. İşte bu kesb iki taraftan (fiil-terk) birini tayin, tercih ve kudreti o yöne sarfetmek vs. şeklindedir.

Kulun fiilinin Allah Teâlâ'nın kudretiyle olduğuna dair bizim aklî ve sem'î delillerimiz vardır. Aklî deliller şunlardır:

1. Kulun fiili eğer kendi kudretiyle olsaydı Allah Teâlâ'nın kudretinin -geçtiği üzere- her şeyi kapsaması nedeniyle bir eserde iki [müstakil] müessirin olması gerekirdi.

2. Kulun fiili kendi kudretiyle olsaydı kulun, fiilinin tafsîlâtını da bilmesi gerekirdi. Tafsîlâtını bilmesinin geçersizliği uyuyan, yürüyen, konuşan ve yazan da ortaya çıkar.

3. Eğer kulun fiili kendi kudret ve ihtiyarıyla olsaydı, kulun fiilini yapıp yapmama imkânının olması gerekirdi. Hâlbuki lâzım [yani yapıp yapmama imkânı] bâtıldır. Zira fiilin terke ağır basması için [ve tercihlerin teselsül etmemesi için] kuldan olmayan bir tercih edici gerekir ki bu tercih edici olduğunda fiilin olması zorunlu olur. Zira tercih edici olmadan bir tarafın ağır basması, tercih edicilerin teselsülü ve eserin zorunlu olma durumu olmadan var olması imkânsızdır.

Şöyle itirâz edilmiştir: Bu dediğiniz Allah Teâlâ'nın fiilleri için de söylenebilir. Ayrıca ihtiyârla zorunlu olma kudret bakımından eşit olmaya aykırı değildir.

Şöyle cevap verilmiştir: Allah Teâlâ'nın fiillerindeki tercih edici ezelîdir. Bu tercih edici ezelde fiili vakti gelince var etmeye taalluk eden kadîm iradedir. Burada [yani kulların fiillerinde] ise tercih edici hâdistir ve başka bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. Bu da kulun fiilinde müstakil olmasını ve yapmama imkânını geçersiz kılar.

والكسب قيل: ذلك الوصف الذي به تتعلّق قدرة العبد.[1] وقيل: الفعل المخلوق بقدرة الله[2] من حيث خَلَق للعبد قدرةً متعلِّقةً به. وقيل: ما يقع به المقدورُ بلا صحّة انفرادِ القادر وما يقع في مَحلّ القدرة. والحقّ أنه ظاهر الخفاء في التعبير. والأوضح أنه أمر إضافيّ يجب من العبد ولا يُوجِب وجودَ
٥ المقدور بل اتصافَ[3] الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين أحد الطرفين وترجيحِه وصرفِ القدرة.

لنا: عقليات وسمعيات.

أما العقليات فوجوه:

الأول: أن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثِّرين لما مرّ من شمول
١٠ قدرة الله تعالى. / [١٣٣ب]

الثاني: لكان عالماً بتفاصيله، وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب.

الثالث: أنه[4] لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكِّناً من فعله وتركه، واللازم باطل لأنه لا بدّ من ترجُّح الفعل على الترك بمرجِّح[5] لا يكون منه
١٥ ويجب عنده[6] الفعل لامتناع الترجّح بلا مرجّح وتسلسلِ المرجِّحات ووجود الأثر بدون الوجوب.

واعتُرض بأنه يرد على فعل الباري تعالى، وبأنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة.

وأجيب بأن المرجّح ثمة أزليّ هي الإرادة القديمة المتعّلقة في الأزل بأن
٢٠ يوجِد الفعل في وقته، وههنا حادث يفتقر إلى مرجّح آخر يُبطل استقلالَ العبد وتمكّنَه من الترك.

---

١ س: – العبد، صح هامش.
٢ س: – الله، صح هامش.
٣ ج: بل صحةَ اتصافِ.
٤ ج – أنه.
٥ م: بلا مرجح.
٦ ل: عنه.

4. Kulun fiiline dair Allah Teâlâ'nın ilmi, ya o fiilin gerçekleşmesidir ki bu durumda fiil zorunlu olur. Ya da gerçekleşmemesidir ki bu durumda fiil imkânsız olur. Dolayısıyla her ne kadar yapıp-yapmama zâtında mümkün olsa da kulun imkânı dâhilinde kalmaz.

5 Denirse ki: Allah'ın ilminde, bu olmanın kulun kudret ve iradesiyle gerçekleşmesi vardır.

Deriz ki: Bu durumda da [fiil veya terk] yine zorunlu olur ve sakınılan şey tekrar karşımıza çıkar.

Bu delile Allah'ın fiiliyle [yani Allah'ın fiilinde de aynı durumun söz 10 konusu olacağıyla] nâkzda bulunulmuştur.

Allah Teâlâ'nın irade ettiği şeyin olma veya olmama olduğuna [dolayısıyla olma iradesi varsa zorunluluk olmama iradesi varsa imkânsızlık olduğuna] tutunma, Allah Teâlâ'nın ikisini de irade etmemesinin ve irade ettiğinin tersinin gerçekleşmesinin mümkün görülmesiyle [-ki bu ikisi de 15 Mu'tezile'ye göre mümkündür-] reddedilmiştir.

5. Kulun fiili kendi kudretiyle gerçekleşiyorsa bu durumda, kul bir cismin hareket etmesini Allah Teâlâ da sükûn hâlinde kalmasını irade etse, o vakit ya bu iki irade gerçekleşme veya gerçekleşmeme de ittifak eder ki bu imkânsızdır. Ya da ihtilaf eder ki bu da tercih edici olmadan ağır basma 20 olur. Zira iki kudretin fiili var etme de müstakil olması takdir edilmişti.

Şöyle cevap verilmiştir: Fiili var etmede müstakil olma güç bakımından farklı olmaya engel değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kudreti daha güçlü olduğu için O'nun irade ettiği gerçekleşir.

Bu hususta şöyle istidlâllerde de bulunulur: Eğer kul kendi fiiline kâdir 25 olsaydı bu fiili iade etmeye, bu fiilin mislini var etmeye ve cisimleri yaratmaya güç yetirirdi. Çünkü makdûr olmayı mümkün kılan, [makdûrun] imkân veya hudûsundan başkası değildir. Yine kul fiiline kâdir olsaydı, kulun iman etme gibi bir fiili Barî Teâlâ'nın şeytanı yaratması gibi bir fiilinden daha güzel olurdu. Ayrıca kulun Allah'tan iman istemesi ve iman 30 [nasip etmesi] nedeniyle şükürde bulunması uygun olmazdı.

Kulun fiilinin Allah Teâlâ'nın kudretiyle olduğuna dair sem'î deliller gelince bu deliller çok fazladır. [Bu deliller şöyledir:]

[Birincisi:] Allah'ın tek yaratıcı olduğuyla övünmesi siyâkındaki "O herşeyin yaratıcısıdır."[1], "O herşeyi yarattı."[2],"Biz herşeyi bir ölçüyle yarat-35 tık"[3] benzeri âyetlerdir.

---

1 En'am 6/102.
2 En'am 6/101.
3 Kamer 54/49.

الرابع: معلوم الله تعالى من فعل العبد إما وقوعه فيجب، أو لا وقوعُه فيمتنع فلا يبقى في مُكنة العبد وإن كان ممكناً في نفسه.

فإن قيل: المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره.

قلنا: فيجب ذلك ويعود المحذور، ونوقِضَ بفعل الباري.

٥ وأما التمسّك بأنّ مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع، فرُدَّ بتجويز أن لا يريد[١] أحدَهما / [١٣٤أ] وأن يقع خلافُ مراده.

الخامس: لو كان فعلُه بقدرته فإذا أراد تحريكَ جسم وأراد الله سكونه فإما أن يتّفق المرادان في الوقوع أو[٢] اللاوقوع وهو محال. وإما أن يختلفَا وهو ترجّح[٣] بلا مرجّح لأن التقدير استقلال القدرتين.

١٠ وأجيب بأن التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوّة، فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته أقوى.

وقد يُستدلّ بأنه لو قدَر على فعله لَقدر على إعادته وعلى[٤] مثله وعلى خلق الجسم، إذ لا مصحِّح سوى الحدوث أو[٥] الإمكان، ولَكانَ فعلُه، كخلق الإيمان، أحسنَ من فعل الباري، كخلق الشيطان، ولَما صحَّ سؤال الإيمان ولا الشكر ١٥ عليه.

وأما السمعيات فكثيرة جداً.

منها ما ورد في معرض التمدّح بأنه الخالق وحدَه، كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام، ٦/١٠١]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر٥٤/٤٩].

---

١ س: يرد.
٢ ل: و.
٣ م: ترجيح.
٤ م: على.
٥ م: و.

[İkincisi:] "Allah Teâlâ sizi ve sizin yapmalarınızı/yaptıklarınızı yarattı."[1] âyetidir. [Ayetteki "ma"] ya zamire ihtiyaç duymayan mastarlaştıran "ma" şeklinde alınır ki bu [durumda amellerin yaratılmasına delâleti] açıktır. Ya da ism-i mevsûl olarak alınır. Bu şekilde ise Allah Teâlâ'nın "Salih amel 5 işleyenler…"[2], "Kötülükler yapıp…"[3] beyânlarında olduğu gibi kulların kesbettiği hareketler, sükûnlar, konumlar ve şekilleri kapsar. Zaten tartışmada [hâsılı bi'l-masdar olarak isimlendirilen] bu şeylerdedir. Yoksa [aklî bir itibâr olan] yapmada (îkâ') değildir [dolayısıyla "ma"nın ism-i mevsûl olmasında da bir sakınca yoktur].

10 [Üçüncüsü:] "O Allah ki yaratandır."[4], "İster sözünüzü gizleyin ister açığa vurun Allah Teâlâ kalblerde bulunanı bilir. Yaratan bilmez mi?"[5], "Allah'tan başka yaratıcı mı vardır?"[6], "Allah'tan başka dua ettikleri şeyler hiçbir şey yaratamazlar."[7], "Allah dışındaki şeyler ne yaratmışlardır?"[8] âyetleridir.

15 [Dördüncüsü:] Kur'an'da [peygamberlerden] aktarılan "Rabbimiz ikimizi sana teslim olmuş kıl."[9], "Rabbimiz bizi namazı kılanlardan eyle."[10], "Rabbim onu razı olunan kimse eyle."[11] [şeklindeki dua] âyetleridir.

[Beşincisi:] "İrade ettiği herşeyi yapandır."[12], "Allah dilediğini yapar."[13], "İstediğine hükmeder."[14] benzeri âyetlerdir.

20 [Altıncısı:] "De ki: Her şey Allah'tandır."[15], "Sizdeki her nimet Allah'tandır."[16], "Bizim bir şeyi irade ettiğimizdeki sözümüz ona "ol" demektir ve o da hemen oluverir."[17], "Allah onların kalblerine imanı yazdı."[18], "Şüphe yok ki güldüren de ağlatan da odur."[19], "O ki sizi karada ve denizde yürütendir."[20], "Onları havada tutan Allah'tan başkası değildir."[21] benzeri âyetlerdir.

---

1 Saffat 37/96.
2 Bakara, 2/25.
3 Nisa, 4/18.
4 Haşr 59/24.
5 Mülk 67/13-14.
6 Fâtır 35/3.
7 Nahl 16/20.
8 Lokman 31/11.
9 Bakara 2/128.
10 İbrâhîm 14/40.
11 Meryem 19/6.
12 Hûd 11/107.
13 İbrahim 14/27.
14 Mâide 5/1.
15 Nisâ 4/78.
16 Nahl 16/53.
17 Nahl 16/40.
18 Mücâdile 58/22.
19 Necm 53/43.
20 Yûnûs 10/22.
21 Nahl 16/79.

ومنها قوله تعالى:[١] ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧]. أمّا على المصدرية المستغنية عن الإضمار فظاهر، وأمّا على الموصولية فلشمولها الأفعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة، ٢٥/٢]، و﴿يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾ [النساء، ١٨/٤]، إذ فيها النزاع، لا في الإيقاع.

ومنها [٢]قوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ﴾ [الحشر، ٢٤/٥٩]، ﴿ وَاَسِرُّوا قَوْلَكُمْ اَوِ اجْهَرُوا بِهِ / [١٣٤ب] اِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك، ١٣/٦٧–١٤]، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ [فاطر، ٣/٣٥]، ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا﴾ [النحل، ٢٠/١٦]، ﴿ مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [لقمان، ١١/٣١].

ومنها نحو قوله تعالى حكاية:[٣] ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة، ١٢٨/٢]، ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلٰوةِ﴾ [إبراهيم، ٤٠/١٤]، ﴿وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم، ٦/١٩].

ومنها مثل: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود، ١٠٧/١١]، ﴿يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ﴾[٤] [إبراهيم، ٢٧/١٤]، و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[٥] [المائدة، ١/٥]

ومنها: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [النساء، ٧٨/٤]، ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ [النحل، ٥٣/١٦]، ﴿اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَٓا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ٤٠/١٦]، ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيمَانَ﴾ [المجادلة، ٢٢/٥٨]، ﴿وَاَنَّهُ هُوَ اَضْحَكَ وَاَبْكٰى﴾ [النجم، ٤٣/٥٣]، ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [يونس، ٢٢/١٠]، ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ اِلَّا اللهُ﴾ [النحل، ٧٩/١٦] إلى غير ذلك.

---

١ ج: – {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ} {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} ومنها قوله تعالى، صح هامش.
٢ ج س ل + نحو.
٣ ج س ل – قوله تعالى حكاية.
٤ ج س ل (غ): ﴿يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة، ٢٥٣/٢؛ الحج، ١٤/٢٢]؛ وما أثبتناه في الفوق مأخوذ من (م)، ولعل مراد المصنف هو تلك الآية أو ما شابهها من الآيات التي ذكر فيها المشيئة، مثل ﴿اِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج، ١٨/٢٢] ونحو ذلك، حيث أنه شائع في كلامهم الاستدلال بـ: «يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد»، أو «يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد». انظر أيضا التعليق أدناه. (قارن أيضا: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص، ٦٨/٢٨]).
٥ ج س ل: يحكم ما يشاء؛ (غ: ويحكم ما يشاء)؛ ولم نعثر على آية فيه «يحكم ما يشاء»، رغم أن كل النُسَخ الخطية التي تمكنا منها هكذا، ولعله سهو من المؤلف، أو من الأصل التي تفرّعت عنه النُسَخ (انظر التعليق أعلاه). ويوافق ما أثبتناه من المصحف عبارةُ (م)، وهذا دليل على تحقيق نسخة (م) المطبوعة وانفصالها عن أصلها (غ) فيما رأته.

Yine bu hususta her var olanın Allah'ın takdîri ve dilemesiyle olduğuna delâlet eden manen mütevâtir hadisler de bulunmaktadır.

[Mu'tezile'nin Kulun Fiilinin Hâlıkı Olması İddiası]

Mu'tezile'ye gelince, onlardan bir kısmı kendi iddialarının zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira herkes düşerkenki hareketiyle yukarı çıkarkenki hareketinin birbirinden ayırır. Yine tasarruflarının kendi maksat ve saiklerine göre gerçekleştiğini görür; iyilikte bulunanın övülmesinin, kötülük yapanın kınanmasının güzel olduğuna hükmeder. Yine sağlıklı birinden yürümesini istemenin uygun, kötürümden istemenin uygun olmadığına ve kerpici hareket ettirmesinin mümkün ama dağı hareket ettirmesinin mümkün olmadığına hükmeder. Şüphe yok ki, kulun istemesi, men etmesi, temenni etmesi veya taaccübte bulunmasının tümü araştırmaksızın ve düşünmeye gerek kalmaksızın [hükmedileceği üzere] ancak fâilinin fiilidir.

Cevap: Bu anlatılanlar sadece fiillerden bazılarının kulun kudret ve iradesine bağlı olduğunu, kulun kasdı ve saikiyle gerçekleştiğini ifade ederler. Tartışılan husus ise fiilin, kulun var etmesi ve yaratmasıyla olmasıdır. Böyle olmasına akıl sahiplerinin çoğunluğu muhalefet etmiştir. Kulun fiilini var etmesi görüşünün zorunlu olduğu iddiası arsızlık alâmetidir. Son derece usta birinden [yani Ebü'l-Huseyn el-Basrî'den] zorunluluk iddiasının gelmesi, yanlış görüşünden hakka döndüğü ortaya çıkmasın diye kendi mezhebini benimseyenlere karşı, asıl düşüncesini saklamak ve farklı göstermek içindir. Şöyle ki bu kişi, fiilin yapıp-yapmama taraflarından birinin kâdir tarafından tercih edilmesinin bir saike bağlı olmasını zorunlu görmüş saikin ardından fiilin meydana gelmesini de vâcip kabul etmiştir. Böyle bir durumda kulun fâillikte müstakilliği kalmaz. Bu ise i'tizâl fikrini tamamen geçersiz kılar. Zira Allah'ın yaratmasıyla olan fiille birlikte kulun bir şeyi yapıp-yapmama imkânı kalmadığı gibi Allah'ın yaratmasıyla olan saikle birlikte de kulun bir şeyi yapıp-yapmama imkânı kalmaz.

Denilmiştir ki burada zorunlulukla kastedilen şudur: Örneğin Allah Teâlâ'nın cennette peygamberlere mükâfât vermemesi ve kâfirleri cehennemle cezalandırmaması her ne kadar mümkün ise de biz söz konusu şeylerin kesin olarak gerçekleşeceğini bilmekteyiz.

ومنها ما تواتر معناه من الأحاديث الدالة على كون كلّ كائن بتقدير الله تعالى ومشيئتِه.

وأما المعتزلة:

فمنهم من ادّعى الضرورة، لأن كل أحد يفرّق بين حركة سقوطه وصعودِه، ويجد[١] تصرفاته بحسب دواعيه وقصودِه،[٢] ويحكم بِحُسن مدحِ مَن أحسنَ وذمِّ مَن أساءَ، وصحّة طلب المشي من الصحيح دون الـمُقعَد،[٣] وصحّة تحريك الـمَدَرِ[٤] دون الجَبَل، ولا شكّ[٥] في أن ما يَطلبه أو يَنهى عنه أو[٦] يتمناه أو[٧] يتعجب منه إنما هو فعلُ فاعلِه، كل ذلك بلا نظر وتأمل. / [١٣٥أ]

والجواب: أنها لا تفيد سوى أنّ من الأفعال ما هو متعلَّق لقدرته[٨] وإرادتِه، واقع بحسب قصده وداعيتِه. والمتنازَعُ كونُه بخلقه وإيجادِه، وقد خالف فيه أكثرُ العقلاء. فادعاء كونه ضرورياً آيةُ الوَقاحةِ، فصدوره عمّن هو في غاية الحذاقة لا يكون إلا تقيّةً[٩] وتلبيساً على أصحابه كَيْلَا يتبيَّنَ لهم رجوعه إلى الحق، حيث ذهب إلى أنّ توقُّف ترجيح القادر أحدَ طرفي الفعل والتركِ على الداعي ضروريٌّ وحصولُ الفعل عقيب الداعي واجبٌ، إذ[١٠] يَنتفي حينئذٍ استقلال العبد بالفاعلية ويَبطل الاعتزال بالكلية، حيث لا يَبقى المأمور –مع الداعي الذي هو بخلق الله– متمكّناً من الفعل والترك، كما إذا كان نفس الفعل كذلك.

قيل: المراد بالوجوب أنا نعلم أنه[١١] يفعل البتة[١٢] مع إمكان الترك، كثواب الأنبياء بالجنة وعقاب الكفّار بالنار.[١٣]

---

١ ل: – يجد.
٢ م: ومقصوده.
٣ المُقعَد: الزمِن، من به داء يقعِده ويمنعه من التحرك. القاموس المحيط للفيروزآباددي.
٤ المَدَر: قطَع الطين اليابس.القاموس المحيط للفيروزآباددي.
٥ ج س: يشك.
٦ م + ما.
٧ م: إذ.
٨ م: بقدرته.
٩ م (غ): تغبية.
١٠ م: أو.
١١ أي القادر (ج).
١٢ ل: الله.
١٣ ل: – بالنار، صح هامش.

Deriz ki: Eğer saikin tam olmasıyla birlikte, yapma tarafının tercihi, yapmamaya imkân bırakmayacak şekilde gerekecekse zaten dediğimiz budur. Şayet gerekmeyecekse zorunlu olma sadece isimden ibaret kalır. Fiilin gerçekleşeceği inancı ise tahminden öteye geçmez. Bunun bilgi olması ise [fiilin] sâdır olmasının zorunlu olduğuna inanıldığı zamandır. Bunun içindir ki fiilin olmamasıyla kudretin ve iradenin olmamasına istidlâl de bulunulur.

Mu'tezile'nin [kulun filini var etmesinin zorunlu bir bilgi olmadığını düşünen] diğer bir kısmı ise bu görüşleri için aklî ve naklî deliller ileri sürmüşlerdir. Aklî deliller şunlardır:

1. Eğer kulun fiili var etmede müstakil kudreti bulunmazsa, [kulun fiilinden ötürü] övülmesi ve yerilmesi, emir ve nehye muhatap olması, sevab ve cezayla karşılaşması, va'd ve vaîd'in ve peygamberler gönderip kitaplar indirmenin faydaları bâtıl olurdu. Küfürle iman, iyilikle kötülük, peygamberin fiiliyle şeytanın fiili ve tesbih kelimeleri ile hezeyânlar arasında fark kalmazdı. Aynı şekilde kulun kendi azalarında kendi iradesiyle olan fiili ile başkasının iradesiyle olan fiil arasında da fark olmazdı. Hâlbuki [herkes zorunlu olarak] bu ikisi arasındaki farkı kendi içinde duyar.

2. Bazı fiiller vardır ki bunlar çirkindir. Bu çirkin fiilleri Hakîm'in yaratması çirkin olur. Örneğin zulüm, şirk ve Allah'a çocuk isnadında bulunmak benzeri fiiller böyledir.

3. Kulun fiilinin kulun iradesi doğrultusunda gerçekleşmesi zorunludur. Eğer kulun fiili Allah'ın var etmesiyle olsaydı bu şekilde olmazdı. Zira Allah'ın kulun irade ettiğinde bu fiili yaratmayıp istemediği ânda yaratması mümkündür.

4. Eğer Allah Teâlâ mahlûkların fiillerinin yaratıcısıysa bu fiilllerle vasıflanmasınında uygun olması gerekirdi. Çünkü kâfirin manası, küfür fiilinin fâilinden başkası değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ [hâşâ] kâfir, zalim, fasık, yiyen, içen, ayakta duran, oturan gibi sınırsız şeyle vasıflanırdı.

Birincinin cevabı şöyledir: [Bu dediklerinizde] kulun fiilini, kendi irade ve kudretinin taallukuyla, [kendi] kararının ardından [kendi] kesbiyle gerçekleşen olarak kabul edenler için problem yoktur. [Bizim için] söz konusu problemler gerekecek olsa Mu'tezile için de [başka] problemler söz konusu olur. Şöyle ki zorunlu kılan tercih ediciyle ve Allah'ın ezelî ilminde o fiilin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinin bulunmasıyla kulun fiili zorunlu veya imkânsız olur. [Bunlar ise kulun fiilinde müstakil olmasını geçersiz kılarlar].

قلنا: إن لزم مع[1] خلوص الداعي إيثار جانب الفعل بحيث لا يتمكّن من الترك فذاك، وإلا فالوجوب مجرّد تسميةٍ، واعتقادُ الحصول رجمٌ بالغيب، وإنما يكون عِلماً إذا اعتقَد وجوبَ الصدور، ولهذا يُستدلّ بنفي الفعل على نفي القدرة والإرادة.[2]

ومنهم من احتج عليه[3] عقلاً ونقلاً. أما العقليات / [١٣٥ب] فوجوه:

٥ الأول: أنه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب وفوائدُ الوعد والوعيدِ وإرسالُ الرسل وإنزالُ الكتب والفَرقُ بين الكفر والإيمان والإساءةِ والإحسان وفعلِ النبي والشيطان وكلماتِ التسبيح والهذيان، وكذا بين ما يقع بأعضاء العبد على وفق إرادتِه وإرادة غيره، مع أن التفرقة مُدركة بالوجدان.

الثاني: أن من الأفعال قبائحَ يقبُح من الحكيم خلقُها، كالظلم والشركِ وإثبات ١٠ الولد ونحو ذلك.

الثالث: أن فعل العبد واجب الوقوع على وفق إرادته، فلو كان بإيجاد الله لما كان كذلك لجواز[4] أنْ لا يُحدِثَه عند إرادته ويُحدِثَه عند كراهته.

الرابع: لو كان الله خالقاً لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها، إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر، فيكون كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً قاعداً إلى ما ١٥ لا يحصى.

والجواب: عن الأول: أنه[5] لا إشكال على من يجعل فعل العبد[6] متعلّقاً لقدرته[7] وإرادته، واقعاً بكسبه وعقيب عزمه، ولو لزم فَعلى المعتزلة أيضاً لوجوب الفعل أو امتناعِه بناءً على المرجّح الموجِب والعِلم الأزليّ وجوداً وعدماً.

---

١ ل: – مع، صح هامش.
٢ س: أو الإرادة ؛ وفي هامش ج أو الإرادة.
٣ س – عليه.
٤ م: بجواز.
٥ ج – أنه.
٦ ل – العبد.
٧ ج: بقدرته.

İkincinin cevabı şöyledir: Aklî çirkinliği kabul etsek dahi çirkin olan çirkini yapmaktır; yaratmak değildir.

Üçüncünün cevabı şöyledir: Fiilin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu kabul edilse dahi fiil, kulun iradesine âdeten uygun Allah'ın iradesi doğrultusunda zorunlu olarak gerçekleşir.

Dördüncünün cevabı şöyledir: Bu iddia ahmaklık veya arsızlıktır.

Mu'tezile'nin tutunduğu sem'î delillere gelince bu deliller pek çoktur. Bu delilleri şu çeşitler kapsamaktadır:

1. Fiillerin kullara isnad edilmesi hakkındaki naslar sayılamayacak kadar çoktur. [Cevap:] Fakat bunlar tartışma konusu değildir.

2. Emr ve nehyin, övgü ve yerginin, va'd ve vaîdin ve uyarma ve ibret alma maksatlı eskilerin kıssalarının bulunduğu âyetler. Bunun cevabı geçmişti.

3. Var etme manasındaki lafızların kullar için kullanılması. [Örneğin] "Kim salih amel işlerse…"[1], "Hayır adına ne yaparsanız…"[2], "Allah sizin yaptıklarınızı bilir."[3], "Her nefse kazandığı tastamam verilecektir."[4], "Parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar."[5], "Allah Teâlâ ne yücedir ki yaratanların en hayırlısıdır."[6], "Hatta sana ondan bir haber vereyim."[7], "Kendi uydurdukları ruhbanlık…"[8] âyetleri bu şekildedir.

Deriz ki: [Birbirine zıt gibi görünen] delillerin arasını bulmak için "İsnadın ve isnad edilenin mecâz olduğu" [söylenir]. Yahut "Müessir Allah'ın yarattığı kudret ve iradenin toplamıdır" [denir]. Dolayısıyla problem kalmadığı gibi kulun fiilin var edilmesinde müstakil olması da söz konusu olmaz.

4. İman ve taate engelin olmadığı, küfre ve masiyete zorlamanın bulunmadığı hakkındaki âyetler. [Örneğin] "İnsanları iman etmekten meneden ancak…"[9], "Onlara ne oluyor ki iman etmiyorlar."[10], "Hakkı neden bâtılla karıştırıyorsunuz."[11], "Nasıl Allah'ı inkâr edersiniz…"[12], "Neden Allah yolundan saptırıyorsunuz?"[13] ve benzeri âyetler bu şekildedir.

---

1 Nahl 16/97.
2 Bakara 2/197.
3 Ankebût 29/45.
4 Al-i İmran 3/25.
5 Bakara 2/19.
6 Müminûn 23/14.
7 Kehf 18/70.
8 Hadîd 57/27.
9 İsrâ 17/94.
10 İnşikâk 84/20.
11 Al-i İmrân 3/71.
12 Bakara 2/28.
13 Al-i İmrân 3/99.

وعن الثاني: بعد تسليم القبح العقليّ أن القبيح فعلُ القبيح لا خلقُه.

وعن الثالث: أنه لو سُلّم وجوب الوقوع / [١٣٦أ] فَعلى وفق إرادةِ الله الموافقةِ لإرادة العبد عادةً.

وعن الرابع: أنه حماقة أو وَقاحة.

٥ وأما[١] السمعيات: فكثيرة جداً وقد[٢] ضبطَها أنواع:

الأول: إسناد الأفعال إلى العباد، وهو أكثر من أن يحصى، لكنه غير المتنازَع.

الثاني: الآيات الواردة في الأمر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للإنذار والاعتبار، وقد سبق جوابه.

الثالث: إسناد الألفاظ[٣] الموضوعة للإيجاد إلى العباد: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا﴾ ١٠ [النحل، ١٦/٩٧]، ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة، ٢/١٩٧]، ﴿وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت، ٢٩/٤٥]، ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ [آل عمران، ٣/٢٥]، ﴿يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فٖي اٰذَانِهِمْ﴾ [البقرة، ٢/١٩]، ﴿فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقٖينَ﴾ [المؤمنون، ٢٣/١٤]، ﴿حَتّٰى اُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف، ١٨/٧٠]، ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد، ٥٧/٢٧].

١٥ قلنا: مجاز في المسند أو الإسناد توفيقاً[٤] بين الأدلّة، أو المؤثّرُ مجموعُ القدرة والإرادةِ المخلوقُ لله تعالى، فلا إشكال ولا استقلال.

الرابع: الآيات الدالة على أنه لا مانعَ من الإيمان والطاعة ولا إلجاءَ[٥] على الكفر والمعصية: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوا﴾ [الإسراء، ١٧/٩٤]، ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق، ٨٤/٢٠]، ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [آل عمران، ٣/٧١]، ٢٠ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ﴾ [البقرة، ٢/٢٨]، ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبٖيلِ اللّٰهِ﴾ [آل عمران، ٣/٩٩]، ونحو ذلك.

---

١ ج: أما.
٢ م: قد.
٣ ج: الأفعال.
٤ م: وتوفيقاً.
٥ س: والإلحاء.

Bu şöyle reddedilmiştir: Bu âyetlerde kastedilen zahiri engellerdir ki bu engelleri herkes kabul eder. Yahut bu engeller kesin kararla ve kudreti yöneltmekle ilgili engeller ile bu ikisinin taalluk ettiği şeylerdeki engellerdir.

5. Kulların fiillerini kendi meşîetine değil de kulların meşîetine bağlaması. [Örneğin] "Dileyen inansın dileyen inkâr etsin."[1], "Dilediğinizi yapın."[2] âyetleri bu şekildedir.

Deriz ki: Evet. Fakat kulların meşîeti Allah'ın meşîetiyledir. "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."[3]

Hâtime: [İnsanın Muhtâr Sûretinde Muztar Oluşu, Kazâ ve Kader]

Bir tercih edici olmadan ağır basmanın imkânsız olması ve kulların fiillerinin tafsîlâtını bilmemesi cebre [yani Cebriyeye'ye] delil olur. Medhin ve zemmin, emir ve nehyin güzel olması ile fiillerin kulun kasdı ve saikine tabi olması kadere [yani Kaderiyye/Mu'tezile'ye] delil olur. Kulun noksanlığın kaynağı olması [delil olarak] cebre uygunken; fiillerdeki sefeh, abes ve çirkinliğin çokluğu [delil olarak] kadere uygundur. İki taraf içinde birçok âyetler ve hadisler söz konusudur. Hak şudur ki: Cebr de yoktur tefvîz de. Fakat durum ikisi arasındadır. Şöyle ki, yakın ilkeler ihtiyâr üzere iken uzak ilkeler ıztırâr üzeredir. Velhasıl insan, muhtâr sûretinde bir muztardır.[4]

Kulun fiilleri Allah Teâlâ'nın kazâ ve kaderiyledir. Yani Allah'ın yaratması ve takdir etmesiyledir. Bu yaratmada ya vasıtasızdır veya o fiili zorunlu kılacak bir vasıtayladır. Rıza, kazâ olunana (makdî) değil kazâya gerekir. Mu'tezile'ye göre kazâ ancak bildirme ve [levh-i mahfûza] yazma manasına yahut sadece vâciblerde sorumlu tutma manasına elverişlidir. Filozoflar demişlerdir ki: Kazâ, var olanların aklî âlemdeki mücmel varlığıdır. Kader ise var olanların hârici maddeleriyle tafsîlî varlıklarıdır. Kötülüklerin kazâya girmesi ise dolaylı yoldandır.

---

1 Kehf 18/29.
2 Fussilet 41/40.
3 İnsan 76/30.
4 Bu ifadeler Râzî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 104. Söz konusu ifadelere göre, görünen yakın ilkeler olduğu için insan hür gibidir. Ancak yakın ilkeleri de belirleyen uzak ilkelere bakınca kulun mecbur olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktadan hareketle Râzî'nin cebre meylettiğini, bu ifadeleri eleştirmeksizin aktarması nedeniyle Teftâzânî'nin de bu görüşte olduğunu söylemek hatalı olur. Zira kader meselesindeki iki muhakkikin de genel tutumu cebre hiç de yakın değildir. Ayrıca bu ifadelerin birkaç satır üstünde "cebr de yoktur tefviz de" denilmiştir. Muhtemeldir ki fiilin var edilmesinde kulun etkisinin zayıflığını göstermek için böyle çarpıcı bir usluba yer vermişlerdir.

ورُدّ بأنّ المراد الموانع الظاهرة التي يعترف[1] بها الكل، أو الموانع[2] عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم. / [١٣٦ب]

الخامس: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته: ﴿فَمَنْ شَٓاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَٓاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، ٢٩/١٨]، ﴿اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت، ٤٠/٤١].

٥ قلنا: نعم لكن مشيئتهم بمشيئته: ﴿وَمَا تَشَٓاؤُنَ اِلَّٓا اَنْ يَشَٓاءَ اللّٰهُ﴾ [الإنسان، ٣٠/٧٦].

خاتمة: امتناع الترجّح بلا مرجِّح وعدمُ العلم بتفاصيل الأفعال يعود إلى الجبر، وحسنُ المدح والذمِ والأمرُ والنهيُ وكونُ الأفعال تابعةً لقصد العبد وداعيتِه، إلى القدَر.[3] وكونُ العبد منبعَ النقصان يليق[4] بالجبر، وكثرةُ السفه والعبثِ والقبح[5] في الأفعال، بالقدر،[6] والآياتُ والآثار متكاثرة في الجانبين. فالحقّ أنه لا جبرَ ولا ١٠ تفويضَ ولكن أمر بين أمرين، إذ المبادئ القريبةُ على الاختيار، والبعيدةُ على الاضطرار،[7] فالإنسان مضطرٌّ في صورةِ مختارٍ.[8]

وأفعاله بقضاء الله تعالى وقدرِه بمعنى خلقِه وتقديرِه ابتداءً أو بوسط موجبٍ. والرضا إنما يجب بالقضاء دون الـمَقضيّ. وعند المعتزلة لا[9] يصلح إلا بمعنى الإعلام والكِتْبة أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصّةً. وقالت الفلاسفة: القضاء ١٥ وجود الكائنات في العالَم العقليّ مجمَلةً، والقدر وجودها في موادّها الخارجية مفصَّلةً. ودخول الشر في القضاء بالتبعية.

---

١ س: تعرف.
٢ م: المانع.
٣ م: وداعية إلى المقدور. |هذا خبر المبتدأ، أي يعود إلى القدر (ج).
٤ س:– وكونُ العبد منبعَ النقصان يليق، صح هامش.
٥ ج – والقبح.
٦ خبر. أي يليق بالقدر (ج).
٧ ل – على الاضطرار، صح هامش.
٨ م: صورة المختار.
٩ ج ل: يصح.

Sonra Kaderiyye'nin zemmedilmesi hususunda ihtilaf yoktur. O kadar ki Hz. Peygamber "Kaderiyye yetmiş peygamberin diliyle lanetlenmiştir."[1] buyurmuştur. Mu'tezile'nin kaderiyye adıyla isimlendirilmesinin sebebi kaderi inkâr etme de aşırıya gitmelerindendir. Mu'tezile'nin "Kaderi kabul edenler kaderiyye ismiyle anılmaya daha layıktır." şeklindeki ifadeleri şöyle reddedilmiştir: Hz. Peygamber "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîler'idir."[2] ve "Kıyamet kopunca bir münâdî kalabalığa şöyle bağırır: Allah'ın hasımları nerede? Bunun üzerine Kaderiyye [görüşünü benimseyenler] ayağa kalkar."[3] buyurmuştur. Yine kaderi kendine nispet eden kaderi Rabb'ine nispet edenden bu isme daha layıktır.

Ayrıntı: Bütün herşeyin Allah'a dayandığı sabit olunca Mu'tezile'nin kabul ettiği tevlîd ve tevlîd meselesine bağlı hususlarda bâtıl olmuştur. Mu'tezile'nin geneli fiillerin yaratılması meselesinde geçen hususlara tutunarak tevlîd sonucu olan şeyi (mütevellid), kulun fiili kabul etmiştir. Nazzâm'a göre ise kulun fiili, sadece kudretinin mahalli olan kısım için geçerlidir. Ma'mer'e göre ise kulun fiili sadece iradedir. Fikir olduğu da söylenmiştir. Geri kalan şeyler ise mahallin tabiatından kaynaklanır. Zira bazen mahallin tabiatı [kulun amaç ve] saikine uygunluk göstermez. Bazen de kul için atılan okta olduğu gibi o fiilden vazgeçmek mümkün olmaz.

Bu görüş, söz konusu [fiilin sonucunun amaca uygun olmaması ve fiilin sonucundan geri dönememe gibi] durumların bir engelden kaynaklandığı söylenerek reddedilmiştir.

Bu hususta bizim tutunduğumuz "Tevlîd sonucu olan fiiller, eğer kulun fiili olsaydı bir fiilde iki müessirin bir arada olması yahut bir kâdirin ittiği diğer bir kâdirin çektiği cismin hareketinde[4] olduğu gibi her hangi bir tercih edici olmadan iki taraftan birinin ağır basması gerekirdi." şeklindeki delillerimiz, "İki kuvvetten her birinin söz konusu harekette müstakil olması men' edilir." şeklinde cevaplandırılır.

1 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VII, 165; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, V, 83.
2 Ebû Dâvûd, "Sünne", 17.
3 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VI, 317.
4 Bu şekilde çekilen ve itilen cisim ya iki kâdirin kudretiyle gerçekleşir. Bu durumda iki müstakil illetin tek fiilde birleşmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Ya da biriyle bu fiil gerçekleşir. Şu hâlde ise herhangi bir tercih edici olmadan tercih söz konusu olur.

ثـم لا خـلاف فـي ذم القدريـة حتى قـال النبـي صلـى الله عليـه وسـلـم: / [١٣٧أ] «لعنـت القدريـة علـى لسـان سـبعين نبيًّـا».[١] وسُـمُّوا بذلـك لإفراطهـم فـي نفيـه. ومـا يقولـون مـن أنّ المثبِـت لـه أولـى بالانتسـاب إليـه مـردودٌ بقولـه[٢] صلـى الله عليـه وسـلـم: «القدريـة[٣] مجـوس هـذه الأمـة»،[٤] وقولِـه صلـى الله عليـه وسـلـم: «إذا قامـت القيامـة نـادى منـادٍ فـي أهـل الجمـع أيـن خصمـاء الله فيقـوم القدريـة»،[٥] وبـأنّ[٦] مـن يُضيـف القـدرَ إلـى نفسـه أولـى بهـذا الاسـم ممـن يضيفـه إلـى ربـه.

فـرع: لمـا ثبـت اسـتناد[٧] الـكلّ إلـى الله بطـل مـا ذهـب إليـه المعتزلـة مـن التوليـد وفروعِـه. والمتولـدُ عنـد عامتهـم فعـل العبـد، تمسـكاً بمثـل مـا مـرّ فـي خلـق الأعمـال،[٨] وقـال النَظَّـام: لا فعـل لـه إلا مـا يوجـد فـي محـل قدرتـه. وقـال معمـر:[٩] إلّا الإرادةُ. وقيـل: إلا الفكـرُ، والباقـي بطبـع[١٠] المحـلّ لأنـه قـد لا يوافـق الداعيـةَ، وقـد لا يصـحّ أن لا يفعلـه كمـا فـي السـهم المرسَـل.

ورُدّ بأنه لمانع.

وأمـا تمسُّـكنا بأنـه لـو كان فعلَ العبـد لـزم اجتمـاع المؤثّريـن أو الترجّـح بـلا مرجِّـح فـي حركـة جسـم يجذبـه قـادر ويدفعـه آخـر فمدفـوعٌ بمنـع اسـتقلال كلّ مـن القوتيـن فـي تلـك الحركـة.

---

١ **المعجم الأوسط** للطبراني، ١٦٢/٧؛ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** لأبي نعيم، ٨٣/٥.
٢ ل: لقوله.
٣ ل: القدري.
٤ **سنن أبي داود**، السنة، ١٧.
٥ **المعجم الأوسط** للطبراني، ٣١٧/٦.
٦ ل: وأن.
٧ س: اسناد.
٨ ج: الأفعال.
٩ ضبط في (ج) و(غ) بفتح فسكون ففتح: مَعْمَر. وفي بعض النُسَخ بالضم والتشديد: مُعمّر. | هو أبو المعتمر (أو أبو عمرو) مُعَمَّر بن عَبّاد السُلَميّ، المتوفى ٢١٥ هـ، ٨٣٠ م، من رؤساء المعتزلة البصريين، ووصفه النديم برأيس أصحاب المَعَاني. انظر **الفهرست** لمحمد بن إسحاق النديم، تحقيق أيمن فؤاد سيد، (لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠٠٩)، المجلد ٢/١، ص ٥٧٤ (ضمن المقالة الخامسة).
١٠ س م (غ): لطبع.

İkinci Mebhas: Allah Teâlâ'nın İradesinin Her Şeyi Kuşatması

Gerçek şudur ki: Her var olan Allah Teâlâ'nın muradıdır. Olmayan şeyler ise O'nun muradı değildir. Zira Selef, Allah'ın dilediğinin olduğu dilemediğinin olmadığı hususunda icmâ etmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ her şeyin 5 yaratıcısıdır dolayısıyla herşeyi irade eder. Ve Allah Teâlâ olmayacak şeylerin olmayacağını da bilendir dolayısıyla onları irade etmez. Zira irade bir sıfat olup temel özelliği kudrete nispetle iki eşitten birini tercih ve tahsîs etmektir. [Tercihe kaynaklık eden] saiki, başkasıyla da olsa imkânsız olana [yani mümteni bilgayra] yönlendirme, irade değil temennidir.[1] Bu husustaki [yani Al- 10 lah'ın iradesinin kuşatıcılığı hakkındaki] naslar sayılamayacak kadar çoktur.

Mu'tezile ise Allah Teâlâ'nın iradesinin çirkin şeylere taalluk etmemesi görüşüyle yetinmeyip bu çirkin şeylerin zıtlarına taalluk ettiğini kesin bir şekilde söylemiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın mülkünde cereyan eden şeylerin ekserisinin O'nun muradının aksine gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. 15 Bu hususta tutundukları şeyler ise, çirkini irade etmenin çirkin oluşu, irade edilen şey için cezaya çarptırmanın zulüm olması, irade edilmeyen şeyin emredilmesi yahut irade edilen şeyin nehyedilmesinin sefeh olması ve iradenin emir, rıza ve muhabbeti gerektirmesidir. Bunların tümü yanlıştır. Ayrıca Mu'tezile için "Allah kulları için zulüm murad etmez."[2], "De ki: Allah ah- 20 laksızlığı emretmez."[3], "Allah kulları için küfre razı olmaz."[4] ve "Allah fesadı sevmez."[5] âyetlerinde tutunacakları bir delil söz konusu değildir.

"Allah dileseydi ne biz ne de babalarımız şirk koşardı"[6] âyetinde ifade edilen sözün [Allah'ın] reddetmesine gelince, bu kimselerin kasdı alay etmektir. Bunun içindir ki Allah Teâlâ [ayetin devamında] "Aynı şekilde 25 onlardan öncekiler de yalanladılar nihayet azabımızı tattılar."[7] buyurarak o kimselerin yalanlayıcılar olduğu ve bu sözleri nedeniyle azaba maruz kalacaklarını beyan etmiştir. [Bu âyetin] sonrasında ise açıkça şöyle buyurmuştur: "Dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi."

---

1 Burada şöyle bir iddia vardır: "Allah Teâlâ'nın bildiğinin aksi yine O'nun makdûrudur. Eğer makdûr maslahatın taalluk ettiği bir şey ise Allah'ın muradı olması mümkündür. Ancak bu şeyin olmayacağı ilm-i ilâhî de sabit olduğu için olması zâtında mümkün iken bu ilim nedeniyle imkânsızdır yani "mümteni bi'l-gayr"dır. Dolayısıyla mümteni bi'l-gayr Allah'ın muradı olabilir." cevâbı ise metinde geçtiği üzere temenni ve rızanın irade olmadığı şeklindedir. Dolayısıyla Allah'ın muradının olmaması söz konusu değildir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2. s. 108.

2 Ğâfir 40/31.

3 A'râf 7/28.

4 Zümer 39/7.

5 Bakara 2/205.

6 En'âm 6/148.

7 En'âm 6/148.

المبحث الثاني في عموم إرادته

الحقّ أن كل كائن مرادٌ له وبالعكس، لِما أجمع عليه السلف من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولأنه خالقٌ للكل فيريده،[١] وعالِمٌ بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده، لأن الإرادة / [١٣٦ب] صفةٌ شأنها الترجيح[٢] والتخصيص لأحد المتساويين[٣] بالنظر إلى القدرة. وصرفُ الداعية إلى المستحيل ولو بالغير تَمَنٍّ لا إرادةٌ.[٤] والنصوص الشاهدة بما ذكرنا أكثر من أن تحصى.

والمعتزلة لم يكتفوا بقطع إرادته عن القبائح بل جزموا بأنها متعلقة بأضّدادها. فجعلوا أكثر ما يجري في مُلكه[٥] خلافَ مراده تمسّكاً بأنّ إرادة القبيح قبيحة، وأن العقاب على ما أريد ظلم، وأن الأمرَ بما لا يراد[٦] والنهيَ عما يراد سفهٌ، وأن الإرادة تستلزم[٧] الأمرَ والرضاء والمحبّة. والكل فاسد، فلا[٨] تمسّك لهم بمثل قوله تعالى:[٩] ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [المؤمن، ٣١/٤٠]، ﴿قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف، ٢٨/٧]، ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر، ٧/٣٩]، ﴿وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة، ٢٠٥/٢].

وأما الرد على الذين قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا اَشْرَكْنَا وَلَا اٰبَاؤُنَا﴾ [الأنعام، ١٤٨/٦] فلِقصدهم الاستهزاءَ، ولذا[١٠] قال الله تعالى: ﴿كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّٰى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ [الأنعام، ١٤٨/٦]، فجعلهم مكذِّبين وعليه معذَّبين. وصرّح آخِراً[١١] بأنه لو شاء لهداهم أجمعين.[١٢]

١ م: مريده.
٢ س: الترجح.
٣ س ل: المتساوين.
٤ م (غ): لإرادة.
٥ ج:– ملكه، صح هامش.
٦ ل:– بما لا يراد، صح هامش.
٧ ج:– تستلزم، صح هامش.
٨ م: ولا.
٩ ج س ل – قوله تعالى.
١٠ م: ولذلك.
١١ ج – آخراً.
١٢ قال الله تعالى: ﴿فَلَو شاءَ لَهَدٰىكُم أَجمَعينَ﴾ [الأنعام، ١٤٩/٦].

Yine [Mu'tezile tarafından] şu âyetlere de tutunulur: "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."[1] ve "Tüm bunların kötülüğü Allah katında mekruhtur.".[2]

Bu delillerin reddine gelince, birinci âyetin [bütün insanları kapsayan] genellik ifade ettiğini kabul etsek dahi âyetin anlamı "İbadeti emretmem için yahut tezellülde bulunmanız için yahut bana kullar olmanız için yarattım." şeklindedir. İkincisi ise işaret edilenin gerçekleşen [kötülükler] olduğunu kabul etsek dahi mekrûh olandan murad, insanlar arasında ve âdetin cereyanına göre mekruh olandır. [Yoksa Allah Teâlâ'nın irade etmediği şey değildir].

Üçüncü Mebhas: [Hüsün/Güzellik ve Kubuh/Çirkinlik]

Hüsün-kubuh hakkında yani Allah katında övülmeyi hak etme veya yerilmeye müstehak olma bakımından Mu'tezile'nin görüşünün aksine aklın hüküm vermesi söz konusu değildir. Ancak [bilgi ve cehalet gibi] yetkinlik ve noksanlık yahut [adalet ve zulüm gibi] amaca veya tabiata uygun olmak ya da olmamak anlamında ki hüsün ve kubuh [yani bunların akılla idrak edilebileceği] ise tartışma konusu değildir. Bize göre hüsün emirle kubuh nehiyle gerçekleşir. Hatta hüsün emir; kubuh nehiydir. Mu'tezile'ye göre ise emir hüsünden nehiy de kubuhten ötürüdür. Hatta ister zorunluluk ister nazar yoluyla, hüsün ve kubuh akılla idrak edilemese dahi [bu hususta] Şerîat, hüsün ve kubuhu ortaya çıkarır. Yoksa Şerîat hüsün ve kubuhu tespit edici değildir.

Bu hususta bizim delillerimize gelince sem'î olarak "Resul göndermedikçe azap edecek değiliz."[3] âyetidir. [Zira hüsün ve kubuh akılla olsaydı peygamber gönderilmese de azap söz konusu olurdu].

Aklî olarak da şu deliller söz konusudur:

1. Eğer fiilin hüsün ve kubhu zâtından kaynaklansaydı, bir fiilin hüsün ve kubuh bakımından değişiklik göstermemesi gerekirdi. Örneğin, had cezası olarak öldürmekle zulmen öldürmek arasında, terbiye etmek için dövmekle işkence etmek için dövmek arasında ve birini kurtarmak veya öldürmek için yalan yahut doğru söylemek arasında [hüsün-kubuh bakımından] bir değişiklik olmazdı.

---

1 Zâriyât 51/56.
2 İsrâ 17/38.
3 İsrâ 17/15.

وقد يُتمسَّك بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات، ٥٦/٥١]، وقولِه تعالى: ﴿كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء، ٣٨/١٧].

ورُدّ الأول، بعدَ تسليم العموم، بأنّ المعنى لِآمُرَهم بالعبادة، أو ليتذلّلوا أو ليكونوا عباداً[١] لي. والثاني، بعد تسليم كون / [١٣٨أ] الإشارة إلى ما وقع، بأن[٢] المعنى مكروهاً بين الناس وفي مجاري العادات.

المبحث الثالث

لا حُكمَ للعقل بالحُسن والقُبح بمعنى استحقاق المدح والذمّ عند الله تعالى، خلافاً للمعتزلة. وأما بمعنى صفة الكمال والنقص أو ملائمةِ الغرض أو الطبع وعدمِها فلا نزاع. فعندنا الحُسن بالأمر والقُبح بالنهي، بل[٣] عينُهما،[٤] وعندهم الأمر للحُسن والنهي للقُبح، حتى لو لم يُدرَكا بالعقل ضرورةً أو نظراً كان الشرع كاشفاً لا مثبتاً.[٥]

لنا من السمع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، ١٥/١٧].

ومن العقل وجوه:

الأول: لو حَسُن الفعل أو قَبُح لذاته لما اختلف حُسنًا وقُبحًا كالقتل حدًّا وظلمًا والضربِ تأديبًا وتعذيبًا والكذبِ أو الصدقِ إنقاذًا وإهلاكًا.

---

١ ج:- عباداً، صح هامش.
٢ في هامش ل: آن، نخ.
٣ ج:- بل، صح هامش.
٤ ل: عنهما؛ وفي هامش ل: عينهما، نخ.
٥ م: مبين.

2. Eğer hüsün ve kubuh fiilin zâtından kaynaklansaydı, bazı fiillerde birleşmemeleri gerekirdi. Hâlbuki [hüsün ve kubuh], "Yarın yalan söyleyeceğim." veya "Bu konuştuğum yalandır." şeklindeki haberlerde birleşmektedir.

3. [Hüsün ve kubuh fiilin zâtından kaynaklansaydı] kul fiilinde -geçtiği üzere- müstakil olmazdı. Hâlbuki size göre ise kul için Allah tarafından övülme ve yerilmenin söz konusu olması ancak kulun fiilinde müstakil olduğu şeyler için geçerlidir.

"Eğer hüsün ve kubuh hakiki ise -ki bu ikisi ademî olan hüsnün olmaması veya kubhun olmamasının çelişiği olduğu için subûtîdirler- bu durumda bir fiilin hüsün ve kubuhle vasıflanması hâlinde [fiil bir araz olduğu için] mananın manayla vasıflanması hatta mevcûdun [yani fiilin] ma'dûmla [yani hüsün ve kubuhun ademî çelişiklerinin biriyle] vasıflanması durumu gerekecektir. Çünkü bu iki şey saik ve engelleyici olmaları bakımından fiili önceler. Yine fiiller zâtı bakımından veya bir itibârla hüsün ve kubuh şeklinde farklılık arz etseydi bu durumda Bârî'nin hükümlerin konulmasında ve helal ile haramın tesbit edilmesindeki ihtiyarı iptal edilmiş olurdu." şeklindeki istidlâlleri ise zayıftır.

Mu'tezile'nin tutunduğu deliller şunlardır:

1. İyilik etmenin hüsün; düşmanlığın kubuh olması, hiçbir akıl sahibinin hatta hiçbir dine müntesip olmayanların dahi şüphe duymadığı bir husustur.

Deriz ki: Buradaki hüsün ve kubuh bizim tartıştığımız manadaki hüsün ve kubuh değildir.

2. Doğru ve yalanın, boğulanın kurtarılması ve helak edilmesinin, amacı bakımından eşit olduğu bir kimse, doğruyu ve boğulanı kurtarmayı tercih eder. İşte bu tercihin sebebi doğrunun ve birini kurtarmanın aklî bakımdan hüsün olmasındandır.

Deriz ki: Hayır, dediğiniz gibi değildir. Aksine bu kimsenin bu şeyleri tercih etmesi söz konusu şeylerin genelin amacına uygun ve hemcinsine acımanın [kişiye] daha yaraşır olmasındandır. Ayrıca [kişinin hüsnü seçeceği hakkındaki] bu kesinlik bu iki şey arasında eşitlik farz edilmesiyledir. Hâlbuki eşitlik söz konusu değildir. Dolayısıyla bu imkânsızdır.

3. Eğer hüsün ve kubuh Şerîat'tan kaynaklansaydı Şerîat hiçbir şekilde sabit olmazdı. Zira Bârî'nin yalan söylemesinin, kötülüğü emredip iyilikten nehyetmesinin imkânsızlığı yine Şerîat'la bilinmiş olacaktır ki bu kısır döngüdür.

الثاني: لو كانا بالذات لما اجتمعا، كما في إخبار من قال: لأَكذِبَنَّ غداً، أو هذا الذي أتكلّم به كاذب.

الثالث: العبد لا يستقلّ بفعله لما سبق، وعندهم لا مدح ولا ذم من الله تعالى إلا على ما يستقلّ العبد به.

٥ وأما الاستدلال بأنهما لو كانا حقيقيَّين، وهما ثبوتيان لكونهما نقيضيِ[1] اللاحُسن واللاقُبح العدميَّين، لزم من اتصاف الفعل بهما قيامُ المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم، لأنهما لكونهما الداعيَ والصارفَ / [١٣٨ب] يتقدّمان الفعلَ. وبأنه إذا اختلفت[2] الأفعال حُسناً وقُبحاً بالذات أو الاعتبار[3] يَبطل اختيار الباري في شرعيّة الأحكام وتعيينِ الحلال والحرامِ فضعيف.

١٠ تمسَّكوا بوجوه:

الأول: أن حسن الإحسان وقبح العدوان مما لا يَشكّ فيه عاقل وإن لم يتديّن.

قلنا: لا بالمعنى المتنازَع.

الثاني: من استوى في غرضه الصدق والكذب وإنقاذُ الغريق وإهلاكُه يؤثِر الصدقَ والإنقاذَ، وما ذاك إلا لِحسنهما عقلاً.

١٥ قلنا: بل لكونهما[4] أصلحَ وأوفقَ لغرض العامّة، وأليقَ برقّة الجنسية، على أن هذا القطع إنما هو عند فرض التساوي، لا التساوي،[5] فإنه محال.

الثالث: لو كانا[6] بالشرع لما ثبتا أصلاً، لأنّ امتناع كذبِ الباري وأمرِه بالقبح ونهيِه عن الحسن يكون أيضاً بالشرع فيدور.

---

١ م: مقتضى.
٢ س: اختلف.
٣ ج: بالاعتبار.
٤ س: لكونه.
٥ م (غ): «ولا تساوي» بدلا من «لا التساوي».
٦ م: كان.

Deriz ki: Bârî'nin yalan söylemesinin imkânsızlığı kısır döngüye sebep olmayacak şekilde açıklanmıştı. Ayrıca biz hüsnü emirle gerçekleşen olarak değil, emrin kendisi olarak kabul ediyoruz. Dolayısıyla kısır döngü söz konusu değildir.

4. Bârî'nin yalan söylemesi veya bir yalancı eliyle mûcize izhar etmesi çirkin olmasaydı nübüvvet sabit olmazdı.

Deriz ki: Bazen bir şey mümkün olduğu hâlde sair gündelik şeylerde olduğu gibi gerçekleşmediğine kesin bir şekilde hükmedilir.

5. Allah Teâlâ'yı zâtı, sıfatları ve nimetleriyle bilen bir kimse sonra O'na şirk koşar; eş, çocuk ve sair hudûs ile eksiklik alâmetleri gibi uygun olmayan şeyleri nispet eder de küfürde ve putlara tapmada ısrar ederse bu kimsenin kesinlikle yerilme ve cezalandırılma durumunda olduğu bilinir.

Deriz ki: Bu bilgi şerîatların bu hususlarla gelmesinden ve âdetlerin bu şekilde devam etmesinden kaynaklanır.

6. Eğer nazarın vâcip olması aklî olmasaydı bu durumda peygamberlerin -geçtiği üzere- susturulabilmesi gerekirdi.

Bu son iki delilin kuvvetli olmasından ötürü bizden bazıları [yani Mâtürîdîler] bazı fiillerdeki hüsün ve kubuhün aklî olduğunu kabul etmiştir.

Dördüncü Mebhas: [Çirkinliğin Allah Teâlâ'dan Sadır Olmaması]

Her şeyi yaratan Allah Teâlâ olsa da O'ndan çirkin bir fiil sâdır olmaz. Yine tüm fiillerinin güzel olduğu Şerîat'ın hükmüyle bilinse de hiçbir güzel şey O'na vâcip değildir. Mu'tezile, bazı şeylerin Allah'a vâcip olduğunu ve akılla çirkinliklerin sabit olacağını kabul ettiğinden Allah Teâlâ'nın kendisine vâcip olanı kesinlikle yapacağını, çirkin olanı da yapmayacağını benimsemiştir. Dolayısıyla kesin bir şekilde Allah'ın çirkini yapmayacağı ve vâcibi terketmeyeceği ortaya çıkar. Mu'tezile Allah'a vâcip olmayı açıklarken tereddüt etmiş sonra "terketmesi mümkün olsa da kesinlikle yapacağı şey" şeklinde açıklamaya mecbur kalmıştır. Bu vâcip olma meselesi tahmin olmakla birlikte esasında sadece bir isimlendirmeden ibarettir.

قلنا: قد سبق بيان[١] امتناع كذبه من غير دور، على أنا لا نجعل الحسن بالأمر، بل نفسَه ولا[٢] دور حينئذٍ.

الرابع: لو لم يقبح منه الكذبُ وإظهارُ المعجزة على يد[٣] الكاذب لم تثبت النبوة.

٥ قلنا: ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات.

الخامس: من عرفه بذاته وصفاته وإنعاماته ثم أشرك به ونسب إليه ما لا يليق به من الزوجة[٤] والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان وأصرّ / [١٣٩أ] على الكفران وعبادةِ الأوثان عُلم قطعاً أنه في معرض الذم والعقاب.

قلنا: لِما عُلم من استقرار الشرائع بذلك واستمرار العادات عليه.

١٠ السادس: لو لم يكن وجوب النظر عقليًا لزم إفحام الأنبياء عليهم السلام وقد مرّ.

ولقوّة الأخيرين ذهب البعض منا إلى[٥] الحسن والقبح عقلاً في بعض الأفعال.

المبحث الرابع

لا قبيح من الله تعالى وإن كان هو[٦] الخالقَ للكلّ، ولا واجبَ عليه وإن حَسُن ١٥ أفعاله بحكم الشرع. والمعتزلة لـمّا قالوا بوجوب أشياء عليه وثبوتِ قبائحَ بالعقل ذهبوا إلى أنه[٧] يَفعل البتّة ما وجب ويَترك ما قبُح، فوقع الإتفاق[٨] على أنه لا يفعل قبيحاً ولا يترك واجباً، واضطربوا[٩] في تفسير الوجوب[١٠] عليه تعالى ثم اضطُرُّوا إلى أنّ معناه أنه يفعله البتّة وإنْ جاز تركه، وهو مع كونه رجماً بالغيب مجرّدُ تسمية.

---

١ ل: بأن.
٢ في هامش ل: فلا.
٣ م: «عند» بدلا من «على يد».
٤ م (غ): الزوجية.
٥ ج: أن.
٦ س – هو.
٧ م: أن.
٨ م:الإيقان.
٩ م: واضطروا.
١٠ م: الواجب.

Beşinci Mebhas: [Teklîf-i Mâlâyutâk]

Güç yetirilemeyecek şeyin teklifi (teklîf-i mâlâyutâk) imkânsız olmadığı gibi Allah Teâlâ'nın fiilleri de herhangi bir amaçla illetlenmiş de değildir. Bu iki hususta Mu'tezile'nin muhalefeti söz konusudur. Bu meselede temel dayanakları "güç yetirilemeyecek şeyin teklifi sefeh; herhangi bir amaç taşımayan fiilin de abes" olacağıdır. Dolayısıyla Hakîm'e bu tarz şeyler yakışmaz. Bu dayanakların zayıflığını öğrenmiştin.

Sonra güç yetirilemeyecek şeyin teklîfi meselesindeki tartışma noktası, cisimler yaratmak gibi zâtında mümkün olan fakat kulun kudretinin hiçbir şekilde taalluk etmediği veya göğe yükselme gibi kulun kudretinin âdeten taalluk etmediği fiillerdir. Yoksa iki zıttı birleştirme gibi zâtı bakımından imkânsızın teklîfi [yani teklîf edilemeyeceği] meselesinde tartışma yoktur. Zira cumhura göre, bunun teklifi imkânsızdır. Zira bunun teklifi mükellefin imkânsızı vaki olarak tasavvurunu gerektirir. Hâlbuki imkânsızın tasavvuru ancak teşbih ve olumsuzlama (nefiy) yoluyla olabilir. Yine Allah Teâlâ'nın ezelî ilmiyle bilmesi veya olmayacağını haber vermesiyle imkânsız olan şeylerin teklifinde de tartışma yoktur. Zira ittifakla böyle bir teklîf vakidir.

Sonra tartışma bu teklîfin imkânıdır. Çünkü vaki olmadığı nassın ve tümevarımın hükmüyle sabittir. Yine bu fiilin yapılma, gerçekleştirilme ve yapmadığında azaba çarptırma kastıyla emredilmeyeceği hususu da böyledir. Yoksa aciz bırakma kasdıyla emretmenin vaki olması ittifakla sabittir. Bu şekilde ortaya çıkmış olur ki güç yetirilemeyecek şeylerin teklifinin mümkün olmadığını söyleyenlerin tutundukları "Allah hiçbir nefse gücü yetmeyeceği şeyi yüklemez."[1] şeklindeki âyet tartışma konusu değildir. Yine bunu mümkün görenlerin tutunduğu "Hadi benzeri bir sûre getirin."[2] şeklindeki âyet de tartışma konusu değildir. Ayrıca kulun fiilinin kendi kudretiyle olmadığı [dolayısıyla her mükellefiyetin teklif-i mâlâyutâk olacağı], teklîfin fiilden önce fiilin ise kudretle beraber olduğu [dolayısıyla kudret olmadan mükellefiyetin teklif-i mâlâyutâk olacağı], Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimsenin iman etmesi imkânsız olsa da -çünkü Allah'a cehl isnadı olur- ittifakla imanla mükellef olduğu [dolayısıyla yine teklif-i mâlâyutâk olacağı] gibi [hususlarının hiçbiri] asıl tartışma konusu değildir.

1 Bakara 2/286.
2 Bakara 2/23.

المبحث الخامس

لا يمتنع تكليفُ ما لا يُطاق، ولا تُعَلَّل أفعالُه بالأغراض، خلافاً للمعتزلة. وعمدتهم أن تكليف ما لا يُطاق سفهٌ والفعل الخالي عن الغرض عبثٌ فلا يليق بالحكيم، وقد عرفت ضعفهما.[1]

٥ ثم المتنازَع في الأول[2] ما أمكن في نفسه ولم يقع متعلَّقاً لقدرة العبد أصلاً، كخلق الأجسام، أو عادةً، كالصعود إلى السماء، لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين، / [١٣٩ب] فإنّ الجمهور على امتناع التكليف به بناءً على أنه يَستدعي تصوّر المكلف به واقعاً، والمستحيلُ لا يُتصور إلا على سبيل التشبيه أو[3] النفي، ولا ما امتنع لسابق علمٍ أو إخبارٍ من الله تعالى بعدم وقوعه، فإن التكليف به ١٠ واقع وفاقاً.

ثم النزاع في الجواز، وإلّا فالوقوع منفيّ بحكم النصّ والاستقراء، وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيانِ به واستحقاقِ العذاب على الترك، وإلّا فعلى[4] قصد التعجيز واقع وفاقاً. وبهذا يظهر أنَّ تمسُّك المانعِين بمثل ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦] ليس على المتنازَع، وكذا ١٥ تمسّك المجوِّزين بمثل ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة، ٢/٢٣]، وبأنّ[5] فعلَ العبد ليس بقدرته، وبأنّ التكليفَ قبل الفعل والقدرةَ معه، وبأنّ مَن علم الله أنه لا يؤمن مكلَّفٌ[6] بالإيمان[7] وفاقاً، مع استحالته منه[8] لاستحالة الجهل على الله تعالى.

---

١ ل: ضعفها.
٢ ل – عن الغرض عبثٌ فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما ثم المتنازَع في الأول، صح هامش.
٣ م: و.
٤ ل م: فعل.
٥ معطوف على «بمثل» في قوله «وكذا تمسّك المجوّزين بمثل» (ج).
٦ ج: فكُلِّف.
٧ س – بالإيمان، صح هامش.
٨ أي مع استحالة الإيمان من المكلف المذكور.

Birçok muhakkik, zâtı bakımından imkânsız olan iki zıttı birleştirmek gibi şeylerin teklîfini caiz hatta vaki görmüşlerdir. Çünkü Ebû Leheb Hz. Peygamber'in getirdiği şeylere inanmakla mükelleftir ki o şeylerin içinde kendisinin inanmayacağı hususu da vardır. Yani O kesinlikle inanmayacağına inanmakla emrolunmuştur. Bu ise iki zıttı birleştirmektir.

Cevap: Mükellef olduğu şey imanı elde etmektir ki bu şey zâtında mümkündür. Fakat ilm-i ilâhîde aksi sabit olduğundan ve bu haber verildiğinden imkânsızdır. Yahut Ebû Leheb kendisi hakkında haber verilen şey dışındaki hususlarda imanla mükelleftir ki bu zayıf bir cevaptır.

[Allah Teâlâ'nın Fiillerinin Amaçla İlletlendirilemeyeceği]

Allah Teâlâ'nın fiillerinin amaçla illetlendirilmiş olmaması hakkında kavmin [yani Eş'arîler'in] delillerinden bir kısmı amacın olmamasının gerekliliğini ifade etmektedir. Örneğin "Eğer bir amaç için Allah Teâlâ fiilde bulunsa bu durumda zâtında eksik olma başkasıyla kemâle ulaşma durumu söz konusu olur." ve "Her şeyin başlangıç olarak, bir kısmının diğer kısmına amaç olması veya tabiliği söz konusu olmadan Allah'a dayanması sabit olmuştur. [Hâlbuki amacın olması her şeyin doğrudan Allah'a dayanması durumuna aykırıdır]." şeklindeki delilleri de böyledir.

Eş'arîler'in delillerinden bir kısmı da amacın gerekliliğini nefyetmeyi ifade eder. Örneğin, "Teselsülü bitirmek için eşyanın bazısının bazısına amaç olmadığı bir sona ulaşmak gerekir" ve "Kâfirin ebedî azapta bırakılması gibi hiç kimseye faydası olmayan hususlarda bir amaç akledilemez." şeklindeki delilleri böyledir. Bu kısım deliller [bazı fiillerin illetinin olmasına] daha yakındır. Zira özellikle hükümlerin vaz' edilmesinde nasların şehadet ettiği birçok illetler vardır. Bu illetler hususunda neredeyse icmâ vardır. Zaten bu illetlerledir ki kıyas sabit olur.

Hâtime: [Teklîfin Amacı]

Mu'tezile'ye göre teklîfin amacı insanları sevaba nâil etmektir. Bu nâil olma da meşakkatlerle meydana gelen hak etme olmaksızın güzel olmaz. Bu hususun delilleri şunlardır:

1. "Kim Allah ve Resûl'üne itaat ederse Allah onu cennetlere koyar."[1] benzeri âyetlerdir.

---

1 Nisa 4/13.

وفي كلامٍ كثير من المحققين أن التكليفَ بالممتنع لذاته[١] -كجمع النقيضين- جائزٌ بل[٢] واقع. فإن مثل أبي لهب مكلَّف بأنْ يُصدّقه في جميع ما جاء به ومن جملته أنّه لا يُصدقه أصلاً[٣] فقد كُلِّف بأن يُصدّقه في أنه لا يُصدِّقُه، وهو جمع للنقيضين.

٥ والجوابُ بأنّ المكلفَ به ليس إلا تحصيلَ الإيمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابقِ العلم / [١٤٠أ] والإخبار، أو بأنه إنما كُلّف التصديقَ بما عدا هذا الإخبارَ، ضعيفٌ.[٤]

وأما نفي الغرض، فمن أدلّة القوم ما يفيد لزومَ النفي، كقولِهم: لو كان فاعلاً لغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بغيره، وقولِهم: قد ثبت استناد الكل إليه ١٠ ابتداءً من غير أن يكون البعض غرضاً وتبعاً للبعض، ومنها ما يفيد نفيَ اللزوم، كقولهم: لا بد من الانتهاء إلى ما لا[٥] يكون البعض[٦] لغرض قطعاً للسلسلة، وقولِهم: لا يُعقل في مثل تخليدِ الكفار نفعٌ لأحد. وهذا[٧] أقرب، لأن تعليل بعض الأفعال سيما شرعيةَ الأحكام مما يَشهد به النصوص ويكاد يقع عليه الإجماع وبه يَثبت[٨] القياس.

١٥ **خاتمة**: ذهبت المعتزلة إلى أن الغرض من التكليف هو التعريض للثواب، فإنه لا يحسن بدون الاستحقاقِ الحاصلِ بالمشاقّ. ويدلّ عليه وجوه:

الأول: مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ [النساء، ١٣/٤] الآية.

---

١ قوله «لذاته» متعلق بقوله «بالممتنع». وخبر «إنّ» قوله «جائز».
٢ س - بل.
٣ س - أصلاً.
٤ قوله «ضعيف» خبر لقوله «والجواب».
٥ م س - لا.
٦ ج ل - البعض؛ س - البعض، صح هامش.
٧ أي ما يفيد نفي الزوم (ج).
٨ س: ثبت.

2. Teklîfin amacı icmâyla sevaba nâil etmedir. Şöyle ki, siz zaten hiçbir şekilde Allah'ın fiillerinde amacı kabul etmiyorsunuz. Biz ise bu amaçtan başkasını kabul etmiyoruz. Dolayısıyla [icmâyla] teklîfin amacının sevaba nâil etme olduğu ortaya çıkar.

5 3. Meşakkatli şeyleri teklîf, zarar vermedir. Birisine haketme durumu ve bir menfaat söz konusu olmadan zarar vermek zulümdür. Dolayısıyla bu durumu güzelleştirecek cihet sevaba nâil etme olacaktır.

Bu deliller şöyle reddedilmiştir: Amele terettüb eden mükâfât, bazen terettüb ettiği amelin sonucu değil de Allah Teâlâ'nın fazlından olabilir. 10 Nitekim iman edip akabinde [hiç bir amel işlemeden] ölen bir kimsede olduğu gibi ebedî cennetin, sadece bir kelime söyleyip tasdikte bulunmakla hak edilmesi başka türlü nasıl düşünülebilir? Yine sevaba nâil etmek dışında amacın olmaması hakkındaki icmâyı kabul etmiyoruz. Zira amacın imtihan etmek, şükür de bulunmak, düzeni korumak gibi şeyler 15 olduğu söylendiği gibi aklın ulaşamayacağı başka bir şey olduğu da söylenmiştir. Ayrıca bu hususta icmâ olduğu kabul edilse dahi söz konusu şeyin amaç olduğu ancak Allah'ın fiilleri için amacın gerekli olduğu sabit olduğunda söylenebilir. Ancak Allah'ın fiillerinde amacın gerekliliği sabit olmamıştır.

20 ALTINCI FASIL: FİİLLER BAHSİNİN AYRINTILARI

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

Birinci Mebhas: [Hidâyet ve Dalâlet]

Hidâyet kavramıyla bazen doğru yolu bulma kastedilir ki bu mananın mukâbili dalâlettir. Bazen de hidâyet kavramıyla [maksada] ulaştıracak yolu 25 göstermek kastolunur ki bu mananın mukâbili dalâlete sevketmedir (idlâl). Bazen de hidâyet hakka çağırma, sevap verme ve ahirette cennete ulaştıracak yola irşad etme manasında kullanılırken idlâl ise zayi etme, helâk etme manasında kullanılır. Bu iki kavramda mecâzen sebeplere isnat edilebilir.

Tartışma konusu Barî Teâlâ'nın hidâyet etme, dalâlete sürükleme, kâfir- 30 lerin kalplerini mühürleme ve onları tuğyânları üzere bırakma ile vasıflanmasına delâlet eden naslardır.

Allah Teâlâ'nın tek yaratıcı olması sabit olduğundan bize göre bu nasların manası hidâyet ve dalâleti yaratmadır.

الثاني: أنه لا غرضَ سِواه إجماعاً لأنكم[1] لا تُثبتون الغرضَ ونحن نَنفي غيره، فتَعيّن.

الثالث: أن التكليف بالمشاقِّ إضرار وهو بدون استحقاقٍ ولا منفعةٍ ظلم، فيكون التعريض للمنفعة هو الجهةَ المحسِّنةَ.

٥ ورُدّ بأنّ المترتِّب قد يكون فضلاً من[2] الله تعالى لا أثراً لما رُتّب عليه، / [١٤٠ب] وكيف يُعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمةٍ وتصديقٍ فيمن آمن فمات!؟ ولا نسلِّم الإجماعَ على أنه لا غرض سِواه، فقيل الابتلاء، وقيل الشكر، وقيل حفظ النظام، وقيل أمر لا طريق إليه للعقل. ولو سُلّم فلا[3] يفيد كونُه الغرضَ إلا بعد ثبوت لزوم[4] الغرض، ولم يَثبت.

١٠ **الفصل السادس في تفاريع الأفعال**

وفيه مباحث:

المبحث الأول

الهُدَى قد يراد به الاهتداء ويُقابله الضلال. وقد يراد الدلالة على الطريق الموصِل، ويقابله الإضلال. وقد تُستعمل الهدايةُ في الدعوة إلى الحق وفي الإثابة

١٥ وفي الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، والإضلالُ في الإضاعة والإهلاكِ، وقد يُسنَدان مجازاً إلى الأسباب.

وإنما الخلاف فيما يَدلّ على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلالِ والطبعِ والختمِ على قلوب الكفرة والمدِّ في طغيانهم.

فعندنا: بمعنى خلق الهُدى والضلال، لِما ثبت من أنه الخالق وحدَه.

---

١ م: لأنهم.
٢ ل: عن.
٣ س: لا.
٤ ل- لزوم.

Mu'tezile'ye göre ise hidâyet amaca ulaştıran yolu göstermek veya deliller ortaya koyarak [hak yolu] açıklamak ya da lutuflarda bulunmaktır. İdlâl ise helâk etme, azab etme, yoldan çıkmış (dâll) şeklinde isimlendirme veya lutufların engellenmesidir. Yahut idlâlin Allah'a isnat edilmesi mecâzîdir. Bu görüşleri, [Allah hidâyet ve dalâleti yaratsa kullar medh ve zemme muhatap olmaz gibi] bozuk esaslarına bina edilmekle birlikte birçok âyetin zâhirî de [bu anlamları] kabul etmez.

İkinci Mebhas: [Tevfîk ve Hızlân]

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî demiştir ki: Lutuf, tevfîk ve ismet taat kudreti yaratmadır. Hızlân ise ma'siyet kudreti yaratmaktır. Dolayısıyla tevfîğe mazhar olmuş kimse isyan etmeyeceği gibi hızlâna maruz kalan kimsenin de isyan etmemesi düşünülemez. İsmetin Allah Teâlâ'nın kulda günah yaratmaması olduğu söylendiği gibi, onunla kişiden günahın sadır olmasının imkânsızlaştığı bir özellik olduğu da söylenmiştir. Filozoflara göre ise ismet bir meleke olup günaha kudret bulunmakla birlikte günahtan alıkoyar. Mu'tezile demiştir ki: Lutuf kulun, o olduğunda taati seçtiği şeydir ki bu taat bazen bir şeyi terk etmesi veya bir şeyi yapması yahut bu iki şey de kendisi için mümkün olmakla birlikte birine yaklaşmasıdır. Dolayısıyla bu iki durum meydana getiren (muhassil) [lutuf] ve yaklaştıran (mukarrib) [lutuf] olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca vâcibi meydana getiriciye tevfîk ismi özgüyken çirkini terketmeyi meydana getiriciye de ismet ismi özgüdür. Denilmiştir ki: Tevfîk Allah Teâlâ'nın kendisiyle kulun taatte bulunacağını bildiği lutfu yaratmasıdır. Hızlân ise o lütfun menedilmesidir. İsmet ise öyle bir lutuftur ki onunla beraber, taati terketme ve ma'siyet işlemeye kudreti olmakla birlikte bu ikisine sevkedecek bir durum söz konusu olmaz. Mu'tezile [yine] demiştir ki: Lutuf mükelleflerin durumuna göre değişiklik gösterir. [Yani lutuf Allah Teâlâ'nın o lutufta bulununca taate seçeceğini bildiği kimseler için geçerlidir]. Yoksa lütfun kapsamı içerisinde herkes için lutuf söz konusu değildir. İşte bu noktadan hareketle "Dileseydik her nefse hidayetini verirdik."[1] âyetindeki meşîeti, zorlama meşîetine hamletmişlerdir.

1 Secde 32/13.

وعند المعتزلة: الهداية: الدلالةُ الموصِلة إلى البِغية،[١] أو البيانُ بنصب[٢] الأدلّة، أو مَنحُ الألطاف. والإضلال: الإهلاكُ والتعذيب، أو التسمية والتلقيبُ بالضالّ، أو منعُ الألطاف.[٣] أو الإسناد مجازٌ. وهذا مع ابتنائه على فاسدِ أصلِهم / [١٤١أ] يأباه ظاهرُ كثيرٍ من الآيات.

٥ **المبحث الثاني**

قال الامام:[٤] اللطف والتوفيق والعصمة خَلقُ قدرةِ الطاعة. والخِذلان خلق[٥] قدرةِ المعصية. فالموفَّق لا يَعصي وبالعكس. وقيل: العصمة أن لا يَخلق الله تعالى في العبد الذنبَ، وقيل: خاصيةٌ يمتنع بسببه صدورُ الذنب عنه.[٦] وقالت الفلاسفة: ملكةٌ تمنع الفجورَ مع القدرة عليه. وقالت المعتزلة: اللطف: ما يَختار ١٠ المكلَّفُ عنده الطاعةَ تركاً أو إتياناً، أو يقرِّب منهما، مع تمكُّنه في الحالين. ويُسمَّيان المحصِّل والمقرِّب، ويُخصُّ[٧] المحصِّل للواجبِ[٨] باسم التوفيق، ولتركِ[٩] القبيح باسم العصمة. وقيل: التوفيقُ خلقُ لطفٍ يعلم الله أنّ العبد يطيع عنده، والخِذلانُ منعُ اللطف، والعصمةُ لطفٌ لا داعيَ معه إلى ترك الطاعة ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما. قالوا: واللطف يَختلف باختلاف المكلَّفين ١٥ وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل، ومن ههنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا﴾ [السجدة، ١٣/٣٢] على مشيئة قَسرٍ وإلجاءٍ.

---

١ البغية بالكسر مصدر بمعنى الطلب، وبالضم اسم بعمنى المطلوب والحاجة. القاموس المحيط للفيروزآبادي «بغي».
٢ م: «بمعنى نصب» بدلا من «بنصب».
٣ ل – والإضلال الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقيبُ بالضال أو منعُ الألطاف، صح هامش.
٤ م – قال الامام. | والمراد إمام الحرمين. راجع الشرح، 2/118.
٥ ج س – خلق.
٦ ج س – عنه.
٧ س ل م: ويختص.
٨ ج– للواجب، صح هامش. | قوله «للواجب» متعلق بقوله «المحصّل»؛ وقوله «باسم التوفيق» متعلق بقوله «يخص».
٩ م: وترك. | معطوف على قوله «للواجب».

Üçüncü Mebhas: [Ecelin Hakikati]

Ecel vakit demektir. Fakat daha çok "Allah Teâlâ'nın ilminde canlının hayatının biteceği vakit" manasında kullanımı yaygındır. Ecel birdir. Ölüm Allah'ın fiilidir. Fakat bazen âdetin cereyanı üzere kulun fiilinin ardından gerçekleşir. Öldürülen kimse eceliyle ölmüştür. Eğer bu kimse öldürülmeseydi o vakitte ölüp ölmeyeceğiyle ilgili kesin bir şey söylenemez. Ebü'l-Hüzeyl demiştir ki: Bu kimse öldürülmeseydi de kesinlikle o vakitte ölecekti. Mu'tezile'nin birçoğu ise bu kimsenin gerçek eceline kadar kesinlikle yaşayacağını söylemiştir. Bizim delilimiz "Ecelleri geldiğinde ne bir an öne alınır ne de ertelenir."[1] benzeri âyetlerdir. Ayrıca maktûlün eceli bilinmediği için öleceği veya yaşayacağı da bilinemez. "Ömrü arttırılanın ve eksiltilenin…"[2] âyetinin manası ise özel bir kimse olmayıp genel olarak Allah Teâlâ'nın ömür verdiğinin uzun yaşamasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Ömrü sadece iyilik uzatır."[3] hadîsinde ifade ettiği ömrün iyilikle uzaması ise haberin ahâd olmasıyla birlikte çok hayra ve berekete nâil olmak manasında olabilir. Ölümün gecikmesini mümkün görmek Allah'ın ilmini değiştirmek değil aksine Allah'ın ilmini ifadedir. Zira öldürmenin olmaması ancak öldürmenin olmayacağını Allah'ın bilmesiyle tasavvur edilebilir. Katile cezanın gerekmesi ise kesbettiği fiilden ve işlediği yasaktan ötürüdür. Yoksa mahalde ölümü meydana getirmesi nedeniyle değildir.

Dördüncü Mebhas: [Rızık]

Rızık, Allah Teâlâ'nın canlıya sevkettiği ve canlının da ondan istifade ettiği şeye denir. Herkes rızkını tastamam alır. Hiç kimse başkasının rızkını yiyemez. Rızkın "Allah Teâlâ'nın faydalansın diye kula sevkettiği şey" olduğu da söylenmiştir. Bazen sadece yenilir şeylere rızık kavramının tahsîs edildiği olur. Mu'tezile rızık tanımına "başkasının menetme durumu söz konusu olmayan" şeklinde bir kayıt eklemiştir ki -çirkini/kabîhi [Allah'ın yaratmayacağı] prensipleri üzere- haram, rızık tanımının dışında kalsın. Bu durumda ise ömrü boyunca haram yiyen birisi rızıklandırılmamış olur. Bu hususta rızkın garanti altında olduğunu ifade eden naslar bizim delilimiz olacaktır.

1 Araf 7/34.
2 Fatır 35/11.
3 Tirmizî, "Kader", 6; İbn-i Mâce, "Mukaddime", 10.

المبحث الثالث

الأجل الوقتُ، وشاع في الوقت الذي عَلم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه. وهو[١] واحد. والموت من فعل الله تعالى، وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جريِ العادة. / [١٤١ب] والمقتول ميّت بأجله، ولو لم يُقتل لم يُقطَع بموته[٢] ولا حياته. وقال أبو الهذيل: يموت البتَّة في ذلك الوقت. وقال كثير من المعتزلة: بل يعيش البتَّة إلى أمدٍ هو أجله. لنا مثل[٣] قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف، ٧/٣٤]، وأنه إذا لم يعلم الأجل لم يعلم الموت ولا الحياة. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ [فاطر، ٣٥/١١]،[٤] معناه:[٥] مِن عُمُر معَمَّرٍ، لا من ذلك المعمَّر. وزيادةُ البِرّ في العمُر[٦] –مع أن الخبر من باب الآحاد– يحتمل كثرةَ الخير والبركة. وتجويز تأخّرِ الموت ليس تغييراً لعلم الله بل تقريراً، لأن عدم القتل إنما يُتصور على تقدير العلم بذلك. ووجوبُ الجزاء على القاتل لما[٧] اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهيّ،[٨] لا لِما في المحلّ من الموت.

المبحث الرابع

الرزق ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فكلٌّ يستوفي رزقَه، ولا يأكل أحد رزق أحد. وقيل: لينتفع به،[٩] وقد يُخصّ[١٠] بالمأكول، وقيَّده المعتزلة بأن لا يكون لأحد منعُه، ليخرج الحرام جرياً على أصلهم في القبيح، فمن لم[١١] يأكل طول عمره سوى الحرامِ لم يكن[١٢] مرزوقاً. لنا النصوص الدالة على ضمان الأرزاق. / [١٤٢أ]

---

١ أي الأجل (ج).

٢ ج: موته.

٣ ج – مثل.

٤ وفي هامش (ل) زيادة بقيد «صح»، وبعده «ظ»، يعني «الظاهر»، ونصه هكذا: «وقوله عليه السلام «لا يزيد في العمر إلا البر»، صح، ظ». ولكن لا يوافق العبارة.

٥ خبر لقوله «وقوله تعالى»، (ج).

٦ أي في قوله عليه الصلوة والسلام: «لا يزيد في العمر إلا البر» [سنن الترمذي، القدر، ٦؛ سنن ابن ماجه، إفتتاح الكتاب، ١٠]. والحديث موجود في الشرح (١١٩/٢) وفي هامش نسخة (ل) قبل قوله «ومعناه». انظر التعليق أعلاه.

٧ ل بما.

٨ م: النهي.

٩ ل – به.

١٠ م: يختص.

١١ س: لا.

١٢ ج س: «لا يكون»، بدلا من «لم يكن».

Onlar demişlerdir ki: [Madem haram rızıktır] o hâlde neden insanlar ondan engellenir, haram yiyen zemmedilir, cezalandırılır ve haram elde etmek için çalışmak menedilir?

Deriz ki: Bunun sebebi kişinin yasaklanan bir şeyi yapmış ve çirkin bir fiili kesbetmiş olmasıdır.

Beşinci Mebhas: [Fiyat]

Fiyat, bir şeyin kendisiyle alınıp satıldığı [kıymetin] takdir edilmesidir. Allah Teâlâ'ya istinat eden [kıtlık, insanlardaki rağbet gibi] bir kısım sebeplerle bazen pahalılık bazen de ucuzluk olur. Her ne kadar bu sebeblerden bir kısmı kulların kesbi olsa da gerçek anlamda fiyat tayin eden Muʿtezile'nin görüşünün aksine sadece Allah Teâlâ'dır.

Altıncı Mebhas: [Mu'tezile'ye Göre Allah Teâlâ'ya Vâcip Olan Şeyler]

Muʿtezile'ye göre bazı şeyler Allah Teâlâ'ya vâciptir.

[Lutuf]

Bunlardan birincisi lutuftur. Lutuf taate yaklaştırıcı veya taati meydana getirici ve masiyetten -zorlama noktasında olmamak üzere- uzaklaştırıcı bir fiildir. Buna şöyle istidlâlde bulunmuşlardır: Eğer emredilene yaklaştırıcı şeyi engellemek mümkün olsa bu durumda emredilen şey irade edilen olmamış olur ki bu çelişkidir. Yine lutfu engellemek amacın yok edilmesi ve maʿsiyetin meydana getirilmesi veya maʿsiyete yaklaştırmadır ki çirkin olur. Yine vâcibin, ancak meydana getirmesiyle veya yaklaştırmasıyla tamam olduğu şey de vâciptir. Mu'tezile'nin tüm bu istidlâllleri zayıftır ve şu şekilde bir muârazaya konu olur: Sizin prensiblerinize göre lütfun en üst noktası [dahi] vâciptir. Bu şekilde lutufta bulunulduğunda ise yeryüzünde kâfir ve fasıkın kalmaması gerekir. Yine lutuf vâcip olsaydı Allah Teâlâ bazı kulların saâdete ereceğini bazı kullarında şekâvete uğrayacağını haber vermezdi. Zira bu, ümitsizliğe düşürme ve [maʿsiyete] teşviktir [ki ikisi de çirkindir]. Yine lutuf vâcip olsaydı hiçbir asır peygamberlerden, velilerden ve halifelerden hâlî olmazdı.

[İvaz]

Allah Teâlâ'ya vâcip olan şeylerden ikincisi ivazdır. İvaz taʿzîmde bulunma olmaksızın, maruz bırakıldığı acı ve benzeri şeylerin karşılığında kula [verilen] faydayı [ifade eder]. İvaz vâciptir. Çünkü bu karşılığın verilmemesi zulümdür. Zira bu fiil hak edilmemiş bir zarardır,

قالوا: فلِمَ يدفعُ عنه ويُذم ويعاقَب عليه ويمنع من السعي في تحصيله؟[١]

قلنا: لارتكابه المنهيَّ واكتسابه القبيحَ.

المبحث الخامس

السعر تقديرُ[٢] ما يباع به الشيء. ويكون غَلاءً ورُخصًا بأسباب من الله تعالى ولو كان البعض من أَكْساب[٣] العباد. فالمسعِّر هو الله تعالى وحده، خلافاً للمعتزلة. ٥

المبحث السادس

ذهبَ المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى أمور:

الأول: اللطف، وهو فعل[٤] يُقرِّب إلى الطاعة أو يُحصِّلها، ويبعِّد عن المعصية لا إلى حدّ[٥] الإلجاء. واستدلُّوا بأنه لو جاز منعُ ما يقرِّب إلى المأمور به لكان غيرَ مراد، وهو تناقضٌ، وبأن منعَ اللطف نقضٌ للغرض[٦] وتقريبٌ أو تحصيلٌ للمعصية،[٧] فيقبُح، وبأنّ الواجب لا يتم إلا بما يحصِّله أو يقرِّب منه، فيجب. والكلّ ضعيف ومعارَضٌ بأنّ[٨] مِن قواعدكم أنَّ أقصى اللطف واجبٌ، فيلزم أن لا يبقى كافر ولا فاسق، وبأنه لو وجب لما أخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه إقناطاً وإغراءً، ولَما خلا عصرٌ عن[٩] الأنبياء والأولياء[١٠] والخلفاء. ١٠

الثاني: العِوَض، وهو نفعٌ خالٍ عن التعظيم في مقابلة ما يُفعل بالعبد من الألم ونحوه، ويجب، لأنّ تركه ظلم، وهو ضررٌ، لا يكون مستحَقاً، ١٥

١ ج: ويُذم ويمنع من السعي في تحصيله ويعاقَب عليه
٢ ج- تقدير، صح هامش.
٣ م: اكتساب.
٤ س – فعل.
٥ س – حد، صح هامش.
٦ ج: الغرض.
٧ م – للمعصية.
٨ م: بأنه.
٩ ج: من.
١٠ وفي هامش (ج) تعليق لولي الدين جار الله، مالكِ نسخة (ج)، وهذا نصه: قوله «والأولياء»، وأنت خبير بأن الأولياء لا يخلو الزمان عنهم إلى قيام الساعة كما لا يخفى على من تتبّع كتب الحديث وشروحها، ولعلّ المصنف، لهذا، ما تعرض لذكر الأولياء في شرحه. (وليّ الدين جارالله).

faydayı kapsamaz veya bir zararı engellemez ve [seferin meşakkati gibi] âdet üzere cereyan eden bir şey de değildir. Demişlerdir ki: Eğer acı kötülüğün karşılığı olarak gerçekleşirse cezadır. Bu acı kötülüğün karşılığı değilse bu durumda, eğer Allah'tan, iyiliği olmayan bir mükelleften veya Allah'a dayanan [korku açlık gibi] bir sebeple bu acıyı vermeye mecbur kalmış akıl sahibi olmayan bir şeyden ise Yahut Allah'ın emri, mübah kılması veya fırsat vermesiyle olmuşsa, bu acının karşılığını vermek Allah'a vâcip olur.

Bu karşılığın devam etmesinin ve karşılık verilirken bu karşılığın hakkı olduğunun bilinmesinin gerekliliği, mazlumun zalimdeki hakkının karşılığı verilerek lutufta bulunmanın caiz olması, karşılığın vâcipliğinin ahirette olması, karşılığın günahlarla yok olması, herhangi bir acı olmadan karşılıkların mislinin verilmesinin mümkün olması gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Ayrıca Mu'tezile kâfirlerin, fasıkların, çocuklar ve hayvanlar gibi akıllı olmayanların acılarının karşılıklarının bu dünyada mı yoksa ahirette mi olacağı, hayvanların cennete girmesi ve hayvanlarda bilme yaratılması gibi meselelerde de tereddüt etmişlerdir.

[Ceza ve İhtirâm]

Allah'a vâcip olan üçüncü şey "ceza"dır ki[1] bu husus gelecektir.

Dördüncü şey ise ihtirâmdır. İhtirâm, Allah'ın masum veya tövbekâr bir kimsenin eğer yaşarsa küfre veya fıska gireceğini bildiğinde, o kulun canını almasının kendisine vâcip olmasıdır. Zira bu fiili terketme, amacın kaçırılması olur. Mu'tezile'nin cumhuruna göre ise bu Allah'a vâcip değildir. Zira amacın kaçırılması kulun fiiliyledir [Allah'ın canını almamasıyla değildir].

[Aslah'ın Vâcip Olması]

Beşincisi kullar için aslah olanın Allah'a vâcip olmasıdır. Basra Mu'tezile'sine göre [aslahın vâcip olması] din hususunda iken Bağdat Mu'tezile'sine göre hem din hem de dünya hususundadır. Bu iki ekol [aslah için] kudret verme, imkân verme ve aslahın mümkün olan son noktasının herkes için vâcip olması hususlarında ittifak etmişlerdir. [Onlara göre] gerçekleştirildiğinde tüm kâfirlerin iman edeceği fiil, kudret sahasında değildir.

---

1 Buradaki ceza amellerin karşılığı demektir. Yoksa Türkçede olduğu gibi sadece kötü amellerin karşılığı değildir.

ولا مشتملاً على نفع أو دفعِ ضرٍّ،[1] ولا عادياً. / [١٤٢ب] قالوا: والألم إن وقع جزاءً لسيئةٍ[2] فعقوبةٌ، وإلا فإن كان مِن الله تعالى أو مِن مكلَّفٍ لا حسنةَ له أو من غير عاقلٍ اُضطر إليه بسببٍ مِن الله تعالى أو واقعاً بأمرِه أو إباحتِه أو تمكينِه فالعوض عليه.

٥ واختلفوا في لزوم دوام العوض، وفي لزوم العلم عند الإيفاء[3] بكونه حقَّه، وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلومِ عن الظالم، وفي وجوب كون العوض في الآخرة، وفي حبوطه بالذنوب، وفي جواز التفضّل بمثل الأعواض من غير سبق الألم. واضطربوا في أنّ أعواض آلام الكفّارِ والفسّاق وغيرِ العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا أم في الآخرة، وفي أنّ البهائم هل تدخل الجنة وهل
١٠ يُخلق فيها العلم؟

الثالث: الجزاء، وسيأتي.

الرابع: الاخترام، إذا عَلم من المعصوم أو التائبِ أنه يكفر أو يفسق لو بقي، لما في تركه من تفويت الغرض. وجمهورهم على أنه لا يجب، لأن التفويت إنما هو[4] بفعل العبد.

١٥ الخامس: الأصلحُ للعباد في الدين عند البصرية والدنيا أيضاً[5] عند البغدادية. واتفقوا على وجوبِ الإقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن من الأصلح لكلّ أحدٍ، حتى ليس في المقدور ما لو فَعل بالكفار لآمنوا جميعاً،

---

١ ج ضرر.
٢ ل: السيئة.
٣ م: الإبقاء.
٤ ل – إنما هو.
٥ ل – أيضاً، صح هامش.

Şayet [kudret sahasında] olsa verilmemesi cimrilik ve sefeh olurdu. Bu durum kudretinin varlığına ve kendisine bir zararın da dokunmamasına rağmen kendisine itaati emredip buna ulaştıracak şeyi vermeyen hakîmin durumuna benzer. Yahut misafir çağıran cömert birisinin onları güler yüzle değil de asık suratla karşılamasına benzer. Bu hususta bazen "Tam saik ve kudret olduğunda fiilin vâcip olması kesindir." şeklindeki delile tutunulur.

Biz [Allah'a bir şeyin vacip olmasını] -faraza- kabul ettikten sonra deriz ki: Eğer aslah vâcip olsaydı Allah Teâlâ ömrü boyunca sıkıntılar çeken, hastalıklara maruz kalan fakir kâfiri yaratmazdı. Yine sizin temsillerinizin gereği köleleri için aslah olanın herkese vâcip olmasıdır. Yine cehennemde ebedî kalmanın kâfirler için aslah olması gerekirdi. Allah Teâlâ'nın kullara yaptığı her lutuf vâcibi gerçeleştirmek olurdu. Dolayısıyla bu nimetlere şükretmek gerekmezdi. Yine lutuf açısından Allah Teâlâ'nın kudret sahasındaki şeylerin sınırlı olması gerekirdi. Peygamberlerin, velilerin, iyi ve cömert kimselerin bir süre yaşadıktan sonra öldürülmeleri; zalimlerin, azgınların, İblis ve zürriyetler[in]in ve irtidât edecekleri bilinenlerin hayatta bırakılması da aslah olurdu. Yine kulların belaların def'i için dua etmeleri güzel olmaz, Allah Teâlâ'nın kâfirlere ve peygamberlere nimeti eşit olurdu. Ayrıca Allah Teâlâ'nın lutufta bulunma imkânı kalmaz ve lutufta bulunmada tercih hakkı olmazdı.

YEDİNCİ FASIL: ALLAH TEÂLÂ'NIN İSİMLERİ

Bu konuda birkaç mebhas vardır.

Birinci Mebhas: [İsim, Müsemma ve Tesmiye Mefhumlarının Açıklanması]

İsim [bir manayı ifade için] vaz' edilmiş lafızdır. Müsemma ise ismin vaz' edildiği manadır. Tesmiye (isimlendirme) ise bir lafzı bir mananın karşısına koyma fiili (vaz') veya konulan ismin zikredilmesi anlamındadır. Bu kavramların birbirinden ayrı olması zorunludur. "İsim müsemmanın aynısıdır tesmiye ise bu ikisinden başkadır." şeklinde meşhur olan görüşe gelince, burada isimle kastedilen "Zeyd kâtiptir." örneğinde olduğu gibi ismin delâlet ettiği şeydir. [Bu nedenle] "Zeyd [lafzı] yazılıdır." ifadesi bu şekilde değildir.

/ [١٤٣أ] وإلا لكان تركه بخلاً وسفهاً، كالحكيم أمر بطاعته ولم يعط مع القدرةِ وعدمِ التضرر ما[١] يوصل إليها، وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقّيه بالبَشاشة إلى الفَظاظة. وقد يُتمسَّك بأن وجوب الفعل عند خلوص الداعي والقدرة قطعيٌّ.

٥ ونحن نقول بعدَ التنزل: لو وجب الأصلح لَما خلق الكافرَ الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات، ولَوجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل أحد ما هو أصلح[٢] لعبيده، ولَلزم أن يكون الأصلح للكفار الخلودَ في النار، وأن يكون كل ما يفعله بالعباد أداءَ الواجب[٣] فلا يستوجب شكراً، وأنْ تتناهى مقدوراتُه من اللطف، وأن تكون إماتةُ الأنبياء والأولياء والمحسنين والكرماء وتبقيةُ الظَلَمة والغُواة ١٠ وإبليسَ والذرياتِ ومن عَلم منه الارتداد أصلحَ للعباد، وأن لا يَحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن يتساوى امتنانه على الكفرة[٤] وعلى الأنبياء، وأن لا يبقى له في التفضّل مجالٌ ولا تكونَ له خِيَرة في الإفضال.

الفصل السابع في أسمائه

وفيه مباحث:

١٥ **المبحث الأول**

الاسم هو[٥] اللفظ الموضوع، والمسمَّى هو المعنى الموضوع له، والتسمية ضعُه[٦] أو ذِكرُه، فتغايُرها ضروريٌّ. / [١٤٣ب] وما اشتهر من أنّ الاسمَ نفس لمسمّى والتسميةَ غيرهما، أريد بالاسم المدلولُ كما في قولنا: «زيد كاتب»، بخلاف قولنا:[٧] «زيد مكتوب».

١ ل + لم.
٢ م: الأصلح.
٣ ج ل: لواجب.
٤ م: الكفر.
٥ س – هو.
٦ م: وصفه.
٧ ج– زيد كاتب بخلاف قولنا، صح هامش.

Şeyh Eş'arî'nin "Allah isminde olduğu gibi bazen İsim müsemmanın aynısı olur. Bazen hâlık isminde olduğu gibi isim müsemmadan farklı olur. Bazen de âlim isminde olduğu gibi isim müsemmanın ne aynısı ne de gayrısı olur." şeklinde kısımlara ayırması, medlûlü tazammunî medlûlü de kapsayacak şekilde [genel] almasından kaynaklanmaktadır. Müsemmayla da zâtın kendisi ve hakikatini kastetmiştir.

İki grubun da "Rabbinin yüce ismini an."[1] ve "En güzel isimler Allah'ındır."[2] âyetlerini delil olarak getirmeleri, tartışmanın ismin lafzında olduğunu vehmettirmekle birlikte -ki öyle değildir [ismin medlûlündedir]- zayıftır. Çünkü bazen isim takdîs edilir. İsmin ta'zîmiyle Zât'ın ta'zîmi kastedilir. Şeyh Eş'arî'ye göre ise bazen isimle tesmiye kastedilir. Şu kadar var ki mefhumların birden fazla olması Zât'ın tekliğine aykırı değildir.

Denirse ki: Lafız ve mananın birbirinde ayrı olması ve delâlet edilen şeyle müsemmanın aynı olması kapalı bir durum değildir. Bu durumda tartışılmaya ve karışıklığa uygun bir durum ortaya çıkmamaktadır.

Deriz ki: İsim zikredildiğinde hüküm, "Zeyd yazdı." ifadesinde olduğu gibi bazen ismin delâlet ettiği şeye taalluk eder. Bazen de "Zeyd yazdım." gibi manaya delâlet eden şeye taalluk eder. Hatta her lafzın kendine nispetle özel isim olarak vaz'ı da söz konusudur. Örneğin, "'Darebe' mâzî fiildir." ve "'Min' harf-i cerdir." sözlerimiz bu şekildedir. Zira isimlerin bazısı müsemmanın fertlerinden biri olur. Kelime ve isim gibi. Yine medlûllerin bir kısmı müsemmanın kendisi olur. İnsan gibi. Bazen de müsemmaya ilişen olur. Gülen gibi. Bazen müsemmayla mefhum kastedilir. Bazen de doğru olarak yüklenebildiği fertler kastedilir. İşte bu kullanımlar isim müsemmanın aynısı mı değil mi hususlarında karışıklık hâsıl ederler [dolayısıyla bu tartışma gereksiz bir tartışma değildir].

İkinci Mebhas: [Allah Teâlâ'nın İsimlerinin Tevkîfî Olması]

Allah Teâlâ'nın isimleri tevkîfîdir. Mu'tezile tevkîfî olmadığını söylemiştir. Kadî Bâkıllânî de tevkîfî olmadığını söylemiştir. Gazâlî ise [isimlerin tevkîfî olduğunu] sıfatların tevkîfi olmadığını benimsemiştir. İmâmü'l-Haremeyn ise tevakkuf etmiştir. Tartışma, Bârî Teâlâ'nın manasıyla vasıflandığı,

1 A'lâ 87/1.
2 A'râf 7/180.

وتفصيل[1] الشيخ بأنّ الاسم قد يكون نفس المسمّى كقولنا: ''الله''، وقد يكون غيرَه كـ ''الخالق''، وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كـ ''العالِم''، مبنيٌّ على أنه أخذ المدلول بحيث يعمّ التضمُّنِيَّ وأراد بالمسمّى نفس الذات والحقيقةِ.

وتمسُّك الفريقين بمثل قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى﴾ [الأعلى، ١/٨٧] وقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ الْاَسْمَٓاءُ الْحُسْنٰى﴾ [الأعراف، ١٨٠/٧] -مع أنه يوهم أن المتنازَع (ا) (س) (م) وليس كذلك- ضعيفٌ. إذ قد يُقدَّسُ الاسمُ ويعبَّر بتعظيمه عن تعظيم الذات، وقد يراد به عند الشيخ التسمية، مع أنّ تعدّد المفهومات لا ينافي وحدة الذات.

فإن قيل: لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدمِ تغاير المدلول والمسمّى،[2] فلا يظهر ما يصلح محلًّا للنزاع والاشتباه.

قلنا: عند ذكر الاسم قد يتعلّق الحكم بالمدلول كما في ''كتبَ زيد''، وقد يتعلّق بالدالّ كما في ''كتبت زيدًا'' حتى كأنّ لكلّ لفظ[3] وضعًا عَلَمِيًّا بالنسبة إلى نفسه كما في قولنا: (''ضربَ'' فعلٌ ماضٍ)[4] و(''مِن'' حرفُ جرٍّ) على أنّ من الأسماء ما هو من أفراد المسمّى كالكلمة والاسم، ومن المدلولات ما هو ذات المسمّى كالإنسان وما هو عارض / [١٤٤أ] كالضاحك، والمسمّى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو[5] عليه من الأفراد، فلا يبعد أن تُورث هذه الإطلاقات اشتباهاً في إطلاق أنّ الاسم نفس المسمّى أم غيره.

المبحث الثاني

أسماء الله تعالى توقيفية، خلافاً للمعتزلة والقاضي[6] مطلقاً، وللغزالي في الصفات، وتوقُّف إمام الحرمين. ومحلُّ النزاع ما اتصف الباري بمعناه

---

١ ل: ويفصل.
٢ ج – والمسمى، صح هامش.
٣ ل– لفظ، صح هامش.
٤ س – ماض.
٥ س– هو، صح هامش.
٦ وفي هامش ج: ابي بكر منا.

Şerîat'ta bu ismin kendisi ve mürâdifi için izin ve yasağın olmadığı, Allah Teâlâ'yı yücelten O'nun şanına halel getirmeyen isimler hakkındadır. Bize göre Peygamber hakkında bu caiz değildir. Hatta sıradan insanlar bile buna razı olmazlar. [Dolayısıyla Allah Teâlâ hakkında nasıl câiz olabilir?].

Şöyle demişlerdir: Ama diğer dillerde bu isimlendirmeler yaygındır.

Deriz ki: Bu tartışma konumuz değildir.

İmam Cüveynî demiştir ki: Helallik ve haramlık Şerîat'ın hükümlerindendir. Dolayısıyla şer'î bir delile bağlıdır. İsimler ve sıfatlar hususunda [amelî meselelerde dikkate alınan] kıyasa itibar edilmez.

Deriz ki: İsimlendirme amelî meselelerdendir.

Gazzâlî demiştir ki: Sıfatların kullanılması sıfatların medlûllerinin sabit olduğunu haber vermektir. Dolayısıyla kullanımlarının mübahlığına delâlet eden delillerle söz konusu medlûllerin sabit olması caizdir. Hatta müstehabtır. Bir mani varsa durum farklıdır. Tesmiye ise bu şekilde değildir. Zira tesmiye müsemmada tasarrufta bulunmak demektir. Bu tasarruf da yetkisi olmayanlar için geçerli değildir. Ârif ve fatin (zeki) gibi [sıfatlar] [Allah'ın yüceltilmesine] aykırı olduğu şüphesiyle, hâris (toprağı süren) ve zâri' (ekin eken) gibi [sıfatlar] ise Allah'ı yüceltme ifade etmedikleri için [bu sıfatların] Allah'a nispet edilmeleri caiz değildir. [Fakat bu manilerin olmadığı sıfatlar -isimlerin aksine- tevkîf olmaksızın Allah'a nispet edilebilir].

Üçüncü Mebhas: [İsmin Medlûlü]

İsmin medlûlü [1] zâtın kendisi olabilir. Aynı şekilde [2] ismin medlûlü zâtın parçasına [3] yahut sıfatlar, fiiller, olumsuzlamalar ve izâfetler gibi zâta ilişen şeylere itibarla alınmış olabilir. Bu [son] itibârla Allah Teâlâ'nın isimleri çok olmaktadır. İkincisinin [yani Allah Teâlâ'nın parça bakımından birden fazlalığının] imkânsızlığı açıktır. Birincisinin imkânsızlığında ise ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu tartışmanın zâtın bilinmesi meselesinin bir uzantısı olduğunu iddia etmişlerdir. [Zira vaz', vaz'a konu olan şeyin bilgisini gerektirir]. Bunun bir anlamı yoktur. Zira bu ismi vaz' edenin Allah Teâlâ'nın kendisi olması mümkündür. Yahut zâtı bir açıdan bilmek isim vaz'ında yeterlidir. Bunun içindir ki muhakkik âlimler Allah lafzının zâtın özel ismi olduğunu kabul etmiştir.

ولـم يَرد إذنٌ ولا منعٌ به ولا بمرادفه، وكان مشعراً بإجلالٍ من غير وهمِ إخلال. لنا أنه لا يجوز في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل لا يرتضيه[1] آحاد الناس.

قالوا: شاعَ في سائر اللغات.

قلنا: غير محلّ النزاع.

٥ قال الإمام: الحِلّ والحرمة من أحكام الشرع فيتوقّف على دليل شرعي، ولا عبرة بالقياس في الأسماء والصفات.

قلنا: التسمية من العمليات.

وقال الغزالي: اجراء الصفات إخبارٌ بثبوت[2] مدلولاتها فيجوز بدلائل إباحةِ الصدق بل استحبابِهِ إلّا لمانع، بخلاف التسمية، فإنه تصرُّفٌ في المسمّى فلا ١٠ يصلح[3] إلا لمن له الولاية، وإنما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهمِ الإخلال، ولا مثلُ[4] الحارث والزارع لعدم الإجلال.

المبحث الثالث

مدلول الاسم قد يكون نفسَ الذات، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الجزء[5] أو[6] بعضِ العوارض من الصفات / [١٤٤ب] والأفعال والسلوب والإضافات، وبهذا ١٥ الاعتبار كثُر[7] أسماء الله تعالى، ولا خفاء في امتناع الثاني، واختلفوا في الأوّل وزعموا أنه فرع الاختلاف في العلم بالذات، وليس بشيء، لجواز أن يكونَ الواضع هو اللهَ تعالى أو يكفيَ العلم بالذات بوجهٍ ما. فلهذا ذهب المحققون إلى أن الله عَلَمٌ للذات.

---

١ س ل: يرضيه؛ وفي هامش ل: يرتضيه، نخ.
٢ س م: بصفات.
٣ س ل: يصح.
٤ م: بمثل.
٥ م: الأجزاء.
٦ م: و.
٧ م: كثرت.

Denirse ki: Bârî Teâlâ'nın vasıflanmasının sahih olduğu çok şey vardır. Kitap ve Sünnet'te yüz elliden fazla isim gelmiştir. Dolayısıyla doksan dokuza hasretmenin ne manası vardır.

Deriz ki: Adedin söylenmesinin bu adetten fazla olmamaya delâlet ettiğini kabul etsek dahi deriz ki: Hz. Peygamber'in "Bu isimleri sayan cennete girer."[1] ifadesiyle kastettiği, [sayılması ile cennete girmenin] bu isimlerin vasfı olması bakımından olabilir. Dolayısıyla ism-i a'zam bu isimlere dâhil olabilir. Ama müphem olup ancak özel kimseler bilir. Yahut ism-i a'zam bu isimlerin dışındadır. Bu durumda doksan dokuz ismin yüceliği ism-i a'zam dışındaki diğer isimlere göredir. Ayrıca doksan dokuz ismin tafsîlâtına inen rivayetleri muhaddislerin çoğusu zayıf bulmuştur.

1 Buhârî, "Şurût", 18; "Tevhîd", 12.

فإن قيل: ما يصح اتصاف الباري تعالى به[١] كثير جدًّا، وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين، فما وجه الحصر في التسعة والتسعين؟

قلنا، بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة: يجوز[٢] أن يكون قوله صلى الله عليه وسلم: «من أحصاها[٣] دخل الجنة»[٤] في موقع[٥] الوصف، ويكون الاسم الأعظم داخلاً فيها مبهماً لا يعرفه إلا الخاصة، أو خارجاً وزيادة شرفها بالنسبة ٥ إلى ما عداه.[٦] على أنّ الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعّفه كثير من المحدثين.

١ م – به.
٢ م: ويجوز.
٣ س– من أحصاها، صح هامش.
٤ **صحيح البخاري**، الشروط، ١٨؛ التوحيد، ١٢.
٥ ج: موضع؛ وفي هامش ل: مواقع.
٦ م: ماعداها. | والضمير المذكر عائد إلى الاسم الأعظم (ج).

ALTINCI MAKSAT: SEM'İYYÂT

Birkaç fasıldan oluşmaktadır.

BİRİNCİ FASIL: NÜBÜVVET

Birkaç mebhastan oluşmaktadır.

5 **Birinci Mebhas: [Peygamber]**

Peygamber (nebi), kendisine vahyedileni tebliğ etmek için Allah Teâlâ'nın gönderdiği insandır. Resûl de böyledir. Resûl [kavramının] kendine ait şerîatı ve kitabı olan peygambere has kılındığı da olur. Peygamber gönderme sayılamayacak kadar çok maslahat içerdiğinden Allah Teâlâ'dan bir lütuftur
10 ve dilediği kullarına has kıldığı bir rahmettir. [Peygamber gönderme] Allah Teâlâ'ya Mu'tezile'nin görüşünün aksine vâcib değildir. Yine bazı kelâmcıların[1] ve filozofların görüşlerinin aksine Allah Teâlâ'dan zorunlu olarak da gerçekleşmez. Bu kelâmcıların söz konusu görüşü benimserken dayandıkları esas şudur: Hikmetin gereği olan bir şeyin Allah Teâlâ'dan gerçekleşmesi
15 zorunludur. Zira O'nun için sefeh (hikmetsizlik) imkânsızdır. Nitekim Allah'ın olacağını bildiği şeyin de olması zorunludur. Zira O'nun için cehâlet imkânsızdır.

Nübüvveti kabul etmeyenler bazı şüpheler ileri sürmüşlerdir:

1. Peygamberlik, peygamber olarak gönderilenin [kendisini] Allah'ın
20 gönderdiğini bilmesine bağlıdır. Bunun da herhangi bir yolu yoktur.

Bu şüphe, bu hususta deliller ortaya koyma ve zorunlu ilim yaratmanın mümkün oluşuyla reddedilmiştir.

2. Peygamber gönderme abestir. Zira aklen güzel olan bir şey yapılır. Çirkin olan ise yapılmaz. Aklen ne çirkin ne de güzel görülen şeyler ise
25 maslahata göre yapılır ya da yapılmaz.

Bu şüphe şöyle reddedilmiştir: Peygamberlik aklın güzellik (hüsün) ve çirkinliğini (kubuh) tek başına bilebildiği hususlarda akla destek olur. Tek başına bilemeyeceği hususlarda ise akla bilmesi için yardımcı olur. Ayrıca güzellik ve çirkinliğin zannî olduğu durumlarda zannı ortadan kaldırır. Aynı
30 şekilde aklen [güzellik ve çirkinliği] idrak edilemeyen hususlarda idrak için bir vasıta olur. Üstelik bu işi [yani güzellik ve çirkinliğin tespitini] birbirinden farklı akıllara bırakmak yeryüzündeki nizamı bozma potansiyeli taşır.

---

1 Teftâzânî şerhte bazı kelâmcılar ifadesiyle Mâtürîdî kelâmcılarından bir topluluğu kastettiğini belirtmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 128.

المقصد السادس في السمعيات

وفيه فصول:[1]

الفصل الأول[2] في النبوة

وفيه مباحث:

المبحث الأول

النبيّ إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما أُوحِي إليه، وكذا الرسول، وقد يُخصّ بِمَن خُصَّ بشريعة وكتاب. والبعثة، لتضمنها مصالحَ لا تُحصى، لطفٌ من الله تعالى ورحمة يختصّ بها مَن يشاء من عباده من غير وجوب عليه، خلافاً للمعتزلة، / [١٤٥أ] ولا عنه،[3] خلافاً للحكماء وبعض المتكلمين، ذهاباً إلى أن مقتضَى الحكمة يجب أن يقع لامتناع السفه، كالمعلوم وقوعُه لامتناع الجهل.[4]

وللمنكرين شُبَه:

أحدها:[5] أنها[6] تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إليه.

ورُدّ بجواز[7] نصب الأدلة أو خلق العلم الضروريّ.

الثاني: أنها عبث، لأنّ ما حسُن عقلاً يُفعل، وما قبُح يُترك، وما لم يَحسُن ولم يقبُح يُفعل حَسْبَ المصلحة.

ورُدّ بأنها تُعاضِدُ العقلَ فيما يَستقلّ، وتُعاونه فيما لا يَستقلّ، وتَدفع الاحتمالَ فيما يَظنّ، وتكون الطريقَ فيما لا يُدرَك، مع أن التفويض إلى العقول المتفاوتة مَظِنّة اختلالِ النظام.

---

١ أربعة: (١) مباحث النبوة، (٢) مباحث المعاد، (٣) مباحث الأسماء والأحكام وما يلائمها، (٤) مباحث الإمامة. (راجع الشرح، ١٢٨/٢).

٢ ج– الفصل الأول، صح هامش.

٣ ج ل: منه.

٤ ل– الجهل، صح هامش.

٥ م: إحداها.

٦ ل: أنه، وفي الهامش: أنها.

٧ س: «ولا يجوز» بدلا من «وردّ بجواز».

3. Peygamber göndermenin bina edildiği şey tekliftir. Teklîf ise, onunla zarar gördüğü için kula faydalı değildir. Mâbud'un da bu teklîften bir faydası yoktur. Zira O faydadan münezzehtir. Ayrıca teklîfin insanın kalbini Allah'a tam teveccühten meşgul etme durumu söz konusudur.

Bu şüphe, peygamber göndermenin faydasının [zararından] çok daha baskın olduğu söylenerek reddedilmiştir.

4. Şerîatlarda namaz, hac, abdest ve gusül fiilleri gibi akıl kanunu dışında bazı şeyler vardır ki bunlar şerîatların Allah katından olmadığını hissettiriyor.

Bu şüphe şöyle reddedilmiştir: Şerîatlardaki bu teklîfler zahirine bakanlar için bir imtihan unsuru ve [Allah'ın emir ve yasaklarını] yerine getirme melekesinin güçlendirilmesi manası taşır. Ayrıca bu fiillerin muhakkiklerce bilinen gizli hikmetleri ve sırları vardır.

5. Mûcizeleri eleştirmek şeklinde bir şüphedir. Bu husus -inşaalllah- ileride gelecektir.

İkinci Mebhas: [Mûcize]

Mûcize, muârazanın olmaması [-zira sihir ve göz bağcılığına muâraza etmek mümkündür-] ve meydan okumanın bulunmasıyla beraber gerçekleşen hârikulâde [eşi görülmemiş, olağanüstü] bir şeydir. Denilmiştir ki: Mûcize, nübüvvet ve risâlet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğunu ortaya çıkarmanın kastedildiği şeydir. Bazıları mûcize tanımına "iddia ettiği şeye uygun olma" kaydı koyarken bazıları da "mükellefiyetin devam ettiği zamanlarda olma" kaydı eklemiştir. Zira bu zaman bitince [yani ahirette] birçok harikalar ortaya çıkar. Fakat bunlar peygamberin peygamberliğini tasdik maksadıyla değildir.

Mûcizenin mümkün olmasına gelince bu, zorunludur. Yine mûcize gösterilirken orada bulunmayanlara ulaştırılmasının mümkün oluşu da zorunludur. Mûcizenin delâlet yönüne gelince bu sarîh tasdik [yani Allah'ın tasdiki] mesâbesindedir. Örneğin birisi şu kralın elçisi olduğunu iddia ettiğinde bu kimseden iddia ettiği şeye delil getirmesi istenirse, bu kimse delilim, kralın âdetine aykırı olarak üç kere tahtından kalkmasıdır derse ve kralda bunu yaparsa [bu kimsenin kralın elçisi olduğu tasdik edilmiş olur]. İşte bu örnek misâlle açıklamadır. Yoksa gâibi şâhide kıyas ederekten istidlâl değildir.

الثالث: أن مبناها على التكليف بما لا يَنتفع به العبدُ[١] لتضرُّره، ولا المعبودُ لتعاليه، مع ما فيه من شَغلِ السرِّ عن التوجّه التامّ.[٢]

ورُدّ بأنّ نفعه جدًّا غالب.

الرابع: أن في الشرائع ما يُشعر بأنها ليست من عند الله تعالى كأفعال الصلاة والحج والوضوء والغُسل وغير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون العقل.

وردّ بأنها ابتلاء، وتأكيد لملكة الامتثال عند الظاهريّين، وحِكَم وأسرار خفية ظاهرة على المحققين.

الخامس: القدح في المعجزة، وسيأتي إن شاء الله تعالى. / [١٤٥ب]

المبحث الثاني

المعجزة أمر خارق[٣] للعادة مقرون بالتَحَدِّي وعدمِ المعارَضة، وقيل: أمر قُصد به[٤] إظهار صدقِ مَن ادّعَى[٥] الرسالة، وزاد بعضهم قيدَ موافقةِ الدعوى، وبعضهم مقارنةِ[٦] زَمَنِ التكليف، إذ عند انقراضه تَظهر الخوارقُ لا لقصد التصديق.

ثم إنّ إمكانَها ضروريٌّ،[٧] وكذا إمكان نقلها إلى الغائبين. وأما وجه دلالتها: فهو أنها بمنزلة صريحِ التصديق، كما إذا ادّعى أحد[٨] أنه رسول هذا الملِك فطولب بالحجة فقال: أن يخالفَ الملِك عادته ويقومَ عن سريره ثلاث مرات، ففَعل، وهذا توضيح بالمثال لا استدلال بقياس الغائب على الشاهد.

---

١ ل: «العبدُ به» بدلا من «به العبدُ».

٢ قال في الشرح: «مع أن فيه شغل للقلب عما هو غاية الأعمال ونهاية الكمال، أعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته.» (١٢٩/٢).

٣ ل: مخارق.

٤ في هامش ل: معتدى به.

٥ م + النبوة و.

٦ أي قيد مقارنة؛ عطفا على قوله «موافقة».

٧ س: أما إمكانها ضروري؛ م (غ): وأما إمكانها فضروري؛ بدلا من «ثم إن إمكانها ضروري».

٨ ج – أحد.

Denirse ki: Burada bazı ihtimaller söz konusudur ki bu ihtimallerle maksût gerçekleşmez. Bu ihtimaller şunlardır:

1. Bu mûcize işi, iddia da bulunan kimsenin kendindeki özel bir durumdan, bedenindeki bir mizaçtan veya [cisimlere ait] bazı özelliklere muttali olmasından veya feleksel konumlardan veya melek ve cinden veya başka bir şeyden kaynaklanabilir.

2. Mûcize olarak görülen şey yeni bir âdet başlangıcı veya çok uzun zamanlarda tekrar eden bir âdet olabilir.

3. Mûcize muâraza edilebilir bir şey olabilir. Fakat bir amaca binaen muâraza edilmemiştir. Yahut muâraza edilmiştir ama herhangi bir engelden ötürü bize nakledilmemiştir.

4. Mûcizenin var edilmesi [Allah'ın peygamberlik iddiasında bulunanı] tasdik etmesi maksadıyla olmayabilir. [Mûcizenin tasdik amacı taşımaması] ya [Allah'ın fiilerinde] amacın olmamasındandır ya da mükellefe lütufta bulunma, duaya icâbet etme, başka bir peygamberin mûcizesi olma, kullar için imtihan olma veya onları dalâlete sürükleme gibi başka bir amaç söz konusu olabilir. [5.] Ayrıca mûcizenin sarîh "doğru söyledin" anlamında olduğunu kabul ettikten sonra [mûcizenin bir hüküm] ifade etmesi Allah Teâlâ'nın haber verdiklerinde yalanın imkânsız olmasına bağlıdır. Bunun bilinmesiyse ancak vahiyle mümkündür.

Bu ihtimallere icmâli cevap: Aklî ihtimallerin bulunması sair âdete dayalı bilgilerde olduğu gibi kesin bilginin meydana gelmesine aykırı değildir.

Tafsilî cevap şöyledir:

1. Biz daha önce özellikle de bu gibi garip şeylerde müessirin sadece Allah Teâlâ olduğunu açıklamıştık. Zaten Allah Teâlâ'nın sadece imkân vermesi [dahi] matlûbu ifade etmede yeterlidir.

2. Tartışma, âdetin dışında olduğu ve meydan okumaya muhatap olanların çok özen gösterip çabalarına rağmen muârazada bulunmaktan aciz kalmış oldukları kesin olarak bilinen şeyler hakkındadır. Bunun içindir ki her peygamberin mûcizesi kendi döneminde yaygın olan şeyin cinsinde gerçekleşir. Örneğin Hz. Musa döneminde sihir,

فإن قيل: ههنا[١] أنواع[٢] احتمالات[٣] لا يثبت معها[٤] المقصود:

الأول: أن يستند ذلك الأمر إلى[٥] المدّعِي لخاصيةٍ في نفسه أو مزاجٍ في بدنه أو اطلاعٍ منه على بعض الخواص أو الأوضاع الفلكية أو إلى مَلَك أو جنّيٍّ أو غير ذلك.

٥ الثاني: أن يكون ابتداءَ عادةٍ أو تكريراً لما[٦] لا يكون إلا بعد دُهور.

الثالث: أن يكون مما يُعارَض ولم يعارَض لغرض، أو عُورض ولم يُنقل لمانع.

الرابع: أن لا يكون لغرض التصديق؛ إما لانتفاء الغرض، أو لثبوت غرض آخر كلطفٍ لمكلفٍ[٧] أو إجابةٍ لدعوةٍ / [١٤٦أ] أو معجزةٍ لنبيٍّ آخر أو ابتلاءٍ للعباد أو إضلالٍ لهم، وبعد كونه بمنزلة صريحِ القول بـ "أنك صادق"، فإنما ١٠ يفيد إذا استحال الكَذِب في إخباره، وما ذاك[٨] إلا بالسمع.

فالجواب إجمالاً: أن الاحتمالاتِ العقليةَ لا تنافي حصول العلم القطعيّ كما في سائر العاديات.

وتفصيلًا:

أولًا: بأنا[٩] بيّنّا أن لا مؤثّر سيما في مثل هذه الغرائب إلا اللهُ تعالى، على أن ١٥ مجرد التمكين كافٍ في إفادة المطلوب.

وثانياً: أنّ[١٠] الكلام فيما علم قطعاً أنه خارق للعادة، وأن الـمُتحدِّين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام وكمال الاشتغال. ولهذا كانت معجزةُ كلِّ نبيّ من جنس ما غلبَ على أهل زمانه؛ كالسحر في زمن موسى عليه السلام،

---

١ وفي هامش ل: فيها، نخ.
٢ ل– أنواع، صح هامش.
٣ ج س: احتمال؛ وفي هامش ج : احتمالات.
٤ ل: بها.
٥ ج – إلى، صح هامش.
٦ م (غ): بما.
٧ ل: المكلف.
٨ م: ذلك.
٩ ج ل: أنا.
١٠ م: بأن.

Hz. İsa döneminde tıp, Hz. Dâvûd döneminde mûsîkî ve Hz. Peygamber döneminde fesâhat revâçtadır. [Onun için bu peygamberlerin mûcizeleri de bu cinslerde gerçekleşmiştir].

3. Allah Teâlâ'nın bazı fiillerine amaç olmasa bile bazı gayelerin terettüb ettiği açıktır. Üstelik [mûcizede tasdik] amaç olsun ya da olmasın biz sadece mûcizenin Allah'ın zâtıyla kâim tasdiğe delâlet ettiğini söylüyoruz.

4. Bir yalancının elinde mûcizenin görülmesi her ne kadar aklen mümkün olsa da böyle bir şeyin vaki olmadığı kesinkes bilinir. Bizden bazıları bunun mümkün değil imkânsız olduğunu söylemiştir. Zira mümkün olduğunu kabul etmek peygamberlik davasına deliller getirmekten aciz kılmaya götürür. Veya bir fiili sağlam yapma bilginin lâzımı olduğu gibi doğruluk da mûcizenin lâzımıdır. [Bu sebeple bir yalancının elinde mûcize görülmesi imkânsızdır]. Yahut [bunu mümkün görmek] doğruyla yalancıyı eşit kılmak [olur ki bu] sefehtir.

5. Mûcize peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğunu Allah Teâlâ'nın haber vermesine ihtiyaç olmadan ifade eder. Mûcize "Seni resûl kıldım ve sende resûllük var ettim." deme mesabesindedir.

Hâtime: [Nübüvveti İspat Etmenin Yöntemi Nedir?]

Genel olarak nübüvveti kabul etmeyenlere, nübüvvetin ispatının yöntemi mûcizeden başka bir şey değildir. Ancak bu, Allah Teâlâ'nın zorunlu bilgi yaratmasıyla, başka bir peygamberin veya kitabın haber vermesiyle nübüvvetin sabit olmasına aykırı değildir.

Üçüncü Mebhas: [Filozoflara Göre Nübüvvet]

Filozoflar demişlerdir ki: İnsan hayatını idâme ettirmek için kendi türünün fertleriyle bir arada olmaya ve onlarla dayanışmaya muhtaçtır. Dayanışma ise ancak toplumsal ilişkiler ve alışverişlerle gerçekleşir. Bu ise herkesin kabulüne mazhar olan bir kanuna gereksinim duyar. Böyle bir kanunu gerektiği şekilde takrir eden ise, herkesin yaratıcısı tarafından gönderilme, kabul ve boyun eğmeyi gerektiren mucizeler gösterme gibi özelliklerle diğer insanlardan ayrışır.

والطبِّ في زمن عيسى عليه السلام، والموسيقيِّ في زمن داودَ عليه السلام، والفصاحةِ في زمن محمد صلى الله عليه وسلم.

وثالثاً: أنه لا خفاء في ترتُّب الغايات على أفعاله وإن لم تكن أغراضاً، على أنا لا ندّعي سوى أنها تدلّ على تصديقٍ قائمٍ بذاته، سواء كان غرضاً أو لم يكن.

٥ ورابعاً: أن ظهور المعجزة على يد الكاذب وإن جاز عقلًا فمعلوم الانتفاء قطعاً. ومنّا مَن قال باستحالته لإفضائه إلى التعجيز عن الدلالة[١] على صدق دعوى الرسالة، أو لأنّ الصدق لازمٌ لها / [١٤٦ب] بمنزلة العلم لإتقان[٢] الفعل، أو لأنّ التسوية بين الصادق والكاذب سفه.

وخامساً: أنها[٣] تفيد العلمَ بالصدق من غير افتقار إلى اعتبارِ إخبار من الله ١٠ بمنزلة أن يقول: جعلتُك رسولًا وأنشأتُ الرسالة فيك.

خاتمة: طريق إثبات النبوة –على الإطلاق– على المنكرين هو المعجزة لا غير، وهذا لا ينافي خلقَ العلمِ الضروريّ بها[٤] أو ثبوتَها بإخبارٍ من نبيٍّ آخر أو كتاب.

المبحث الثالث

١٥ قال الحكماء: إن الإنسان يحتاج في تعيّشه إلى اجتماعٍ مع بني نوعه، وتشاركٍ[٥] لا يتمّ إلا بمعاملاتٍ، ومعاوَضاتٍ تفتقر إلى قانونٍ متّفَق عليه يُقرِّره على ما ينبغي مَن يُمَيَّز[٦] عن الآخَرين[٧] بخصوصيةٍ من قِبل خالق الكلّ، وآياتٍ تقتضي الإقرارَ به والانقيادَ له.

---

١ م: الأدلة،ح: أي الدلالة، هامش.
٢ م: لإيقان.
٣ ل: أن ما.
٤ أي: خلق العلم الضروري بالنبوة في النبي.
٥ ل: يشارك.
٦ س ل م (غ): تميز.
٧ ل: الأخيرين.

Bu [yani peygamberlik] insanî güç açısından nefsin gayp âlemiyle bağlantı kurmasından kaynaklanan gayba dair hususlardan haberdar olmadır. Hareketler itibariyle hayvânî güç açısından ise [kendi türünden] benzerlerinin, benzerini getirmekten aciz kaldığı fiillerin ortaya çıkmasıdır. Örneğin, rüzgârların esmesi, depremlerin, yer batmasınının ve boğulmanın olması, zalim şahısların ve bozuk şehirlerin helâk edilmesi ve benzeri şeyler böyledir. Bunun sebebi de nefsin kendi bedeni dışındaki cisimlerde de tasarruf kudretine sahip olmasıdır. Suükûnlar itibariyle [hayvani güç açısından] ise olağan dışı uzun süre yemek yememe şeklindedir. [Bu] nefsin âlem-i kudsa çekilmesi ve beslenme gücü ile bu gücün hizmetçilerinin de nefsi takip etmesiyle gerçekleşir. İşte bu noktadan hareketle, kâmil mutehayyile gücünde [bu kimseye] soyut akılların ve semâvî nefislerin sûretler giymiş gölgeler şeklinde temessül etmesi mümkün olur. Özelliklede faal akıl temessül eder. Zira faal aklın unsurlar âlemiyle fazlaca bir ilgisi vardır. Peygamberle faal akıl muhatap olur. Ve peygamberin işitme duyusunda ezberlenen ve okunan manzûm bir kelâm meydana gelir. İşte bu vahiydir; meleğin ve kitabın inmesidir.[1]

Bu vahyin hayatın düzenlenmesi, ahirette kurtuluş ve kulların maslahatı için Allah'tan gelmiş olmasına gelince -ki [onlara göre] Allah'ın fiillerinde amaç ve niyetin olmadığı ve tikelleri tikel sûrette bilmeyeceği durumu da söz konusudur- filozoflar şöyle demişlerdir: İlâhî inâyet yani Allah'ın ezelî ilminin mevcutların layık olduğu şekildeki düzenini kuşatması, bu düzenin tertip içinde ve tafsîlâtıyle feyiz yoluyla gelmesini gerektirir ki bu tafsîlâtın içinde şerîat ve şerîat koyucu da bulunmaktadır. Böylece var olan (mevcut), ilimde olana (mâluma) uygun olsun. Açıktır ki bu izah dinden olduğu zorunlu olarak sabit olan şeyleri açıklamada yeterli değildir.

Dördüncü Mebhas: [Hz. Muhammed'in (sav) Peygamberliği ve Kur'ân'ın İ'câzı]

Hz. Muhammed (s.a.v) Allah'ın resûlüdür. Zira O peygamberlik iddiasında bulunmuştur ki bu husus açıktır. Aynı zamanda mûcize de göstermiştir. Çünkü O mu'ciz bir kelâm olan Kur'an'ı getirmiş, gaipten haberler vermiş ve kendisinde âdetin dışında hâller ortaya çıkmıştır.

1 Filozoflara göre peygamberde üç özellik toplanmıştır. Bu özellikler gayba muttali olma, kendisinden hârikulâde fiillerin zuhuru ve meleği görüp onunla konuşabilmedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 133-134.

وهي بحسب القوة الإنسانية الاطلاعُ على المغيَّبات لاتّصال النفس[١] بعالم الغيب. وبحسب القوة الحيوانية: باعتبار الحركات ظهورُ أفعال يَعجز عن أمثالها أمثالُه، كحدوث رياحٍ وزلازلَ وخرق[٢] وغرق وهلاكِ أشخاص ظالمة ومُدن[٣] فاسدة ونحو ذلك، لاختصاص النفس بقوّة التصرف فيما عدا بدنَها من الأجسام. ٥ وباعتبار السكنات[٤] الإمساكُ عن القُوتِ / [١٤٧أ] مدة غير معتادة لانجذاب النفس إلى عالَم القدس واستتباعِها القوَّة[٥] الغاذيةَ وخوادمَها، ومن ههنا جاز أن تتمثَّل لقوَّته المتخيلةِ الكاملةِ العقولُ المجرَّدة والنفوسُ السماوية سيما العقلَ الفعَّالَ الذي له زيادة اختصاص بعالَم العناصر أشباحاً[٦] مصوَّرةً تخاطبه وتُحدث في سمعه كلاماً منظوماً يُحفظ ويُتلى، وهذا هو الوحي ونزول الملَكِ والكتاب.

١٠ وأما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المعاد وصلاحِ العباد مع نفي القصدِ والغرضِ في[٧] أفعاله[٨] والعلمِ بالجزئيّ على الوجه الجزئيّ[٩] في أوصافه فقرَّروه بأنّ العناية الإلهية أعني إحاطةَ علمِه السابقِ بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضانَ[١٠] ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع[١١] والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم، ولا خفاء في ١٥ أن هذا لا يكفي فيما ثبت بالضرورة من الدين.

المبحث الرابع

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه ادّعى الرسالة، وهو ظاهر. وأظهرَ المعجزةَ، لأنه أتى بالقرآن المعجِز، وأخبر عن المغيَّبات، وظهر منه ما لا يعتاد من الأحوال.

---

١ س – النفس؛ ج – النفس، صح هامش.
٢ م (غ): حرق.
٣ في هامش ل: بدن، نخ.
٤ معطوف على قوله «باعتبار الحركات».
٥ ج، س: القوى.
٦ مفعول ثان لقوله «تتمثل».
٧ م: من.
٨ أي أفعال الله تعالى.
٩ ج – الجزئي، صح هامش.
١٠ ل: فيضاف؛ وفي هامش ل: فيضان، نخ.
١١ م: الشروع.

Birinci tür mûcizelere gelince [o mûcize Kur'an'ın iʿcâzıdır]. Kur'an'ın iʿcâzının beyanı şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v) en kısa sûreyle belâgatın ustalarına meydan okumuştur. Öyle ki bu kimseler çokluklarına ve asabiyetle meşhur olmalarına rağmen Kur'an'a muârazada bulunmayı bırakıp savaşmaya kalkışmışlardır. İşte bu, o kimselerin acizliklerinin delilidir.

Çoğunluğa göre Kur'an'ın iʿcâz yönü, belâgat bakımından en üst mertebede olmasıdır. Birçok kimseye göre ise iʿcâz yönü "sarfe"dir. O da şu demektir: Allah Teâlâ güçleri olduğu hâlde akılları muâraza etmekten alıkoymuştur.

Sarfe anlayışı şöyle reddedilmiştir: Arapların fasîhleri Kur'an'a karşı şaşkınlık yaşıyordu. Bu şaşkınlık muârazanın kolaylığına rağmen muâraza edememekten kaynaklanmamaktadır. Yine [sarfe anlayışının kabulü durumunda] belâgatin kemâlini terketme [bunun dahi benzerini getirmekten] alıkoyma/sarfe nedeniyle daha fazla iʿcâz ifade eder. [Dolayısıyla iʿcaz Kur'an'ın belîğ olmasından ziyade belîğ olmamasında söz konusu olur]. Ayrıca "De ki: İnsanlar ve cinler toplansa bu Kur'an'ın bir benzerini getiremezler."[1] âyeti de sarfe anlayışına aykırıdır.

Yine Kur'an'ın iʿcâz yönüne dair, onların kelâmlarına muhalif garip bir üslupta olması, uyumsuzluk ve çelişkinin bulunmaması, ince ilimleri, hikmet ve maslahatları içeriyor olması, gaipten haber veriyor olması gibi farklı iʿcâz yönleri de söylenmiştir.

Bu iʿcâz yönleri şöyle reddedilmiştir: Müseylime'nin hurâfeleri de bu şekilde bir üslup üzere idi. Yine belâgat sahibi ve hikmet sahibi birçok kimsenin sözlerinde de uyumsuzluk ve çelişki bulunmaz ve bu kimselerin sözleri, ilimleri ve hakikatleri de bulundurur. Yine sûrelerin birçoğunda gaipten haber verme durumu söz konusu değildir.

Bu tenkitlere karşı savunma icmâlî olarak şöyledir: Arapların önde gelenleri bütün ustalıklarına ve düşmanlıklarına rağmen Kur'an'ın iʿcâzını itiraf edip kabullenmişler ve tenkide kalkışmamışlardır. Aksine bu kimseler güzelliğindeki mükemmellik nedeniyle Kur'an'ı sihre nispet etmişlerdir.

1 İsra 17/88

أما النوع الأول منه:[١] فبيانُ[٢] الإعجاز أنه صلى الله عليه وسلم / [١٤٧ب] تحدَّى بأقصر سورة منه مَصاقعَ[٣] البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا عن المعارضة إلى المقارعة[٤] وهو دليل العجز.

ووجه الإعجاز عند الأكثرين كونُه في الطبقة العليا من البلاغة، وعند الكثيرين الصَرْفةُ، وهي[٥] أن الله تعالى صرفَ العقولَ عن المعارضة مع القدرة عليها. ٥

ورُدّ بأنّ فصحاء العرب إنما كانوا يَتعجّبون[٦] من ذلك لا مِن عدم المعارضة مع سهولتها، وبأنّ تَرك كمال البلاغة أدخَلُ في الإعجاز بالصَرْفة،[٧] وبقوله[٨] تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ﴾ [الإسراء، ٨٨/١٧] الآية.[٩]

وقيل: كونه على أسلوب غريب مخالفٍ لما[١٠] عليه كلامهم. وقيل: سلامته عن الاختلاف والتناقض. وقيل: اشتماله على دقائق العلوم والحِكم والمصالح، وقيل: على الإخبار عن المغيَّبات. ١٠

ورُدّت بأنّ خُرافاتِ مسيلمةَ وغيرِه على ذلك الأسلوب، وكلامَ كثير من البلغاء والحكماء سالمٌ عن الاختلاف والتناقض ومشتملٌ على العلوم والحقائق، وكثيرٌ من السوَر خالٍ عن الإخبار عن المغيَّبات.

ووجه دفع المطاعن إجمالًا: أنّ رؤساء[١١] العرب مع حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به وأذعنوا ولم يَطعنوا، بل نسبوه –لكمال حسنه– إلى السحر. ١٥

---

١ ج ل – منه. | أي من الأنواع الثلاثة المذكورة من أدلة نبوته صلى الله عليه وسلم: من إظهار المعجزة، والإخبار عن المغيَّبات، وظهور ما لا يُعتاد من الأحوال على يده.

٢ ل – فبيان، صح هامش.

٣ المصاقع: جمع مِصقَع، وهو البليغ، أو العالي الصوتِ، أو طليق اللسان. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «صقع».

٤ المقارعة: المضاربة والمصارعة. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «قرع».

٥ ج س: وهو.

٦ وفي هامش ل: يتعجزون، نخ.

٧ يعني أنه «لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الإعتناء ببلاغته وعلوّ طبقته، لأنه كلّما كان أنزَلَ في البلاغة وأدخَلَ في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة.» (الشرح، ١٣٦/٢).

٨ س: ولقوله.

٩ وتمام الآية: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.

١٠ م + دل.

١١ س ل: دهاة؛ وفي هامش ج : دهاة، نخ.

Bazı din düşmanı inatçı kimselerin ileri sürdüğü [iddialar şöyledir]: Kur'an'da "istebrak", "siccîl" gibi Arapça olmayan lafızlar vardır; dolayısıyla Kur'an nasıl apaçık Arapça'dır? Yine Kur'an'da "Bu iki sihirbaz…"[1] âyetinde olduğu gibi i'râb hataları bulunmaktadır. Yine Kur'an'da Tâhâ sûresinde "Rabbim gönlüme ferahlık ver." âyetinden başlayarak yirmi beşinci âyet ile otuz beşinci âyet arası tam on bir âyet art arda beşer kelâmı vardır. Dolayısıyla en kısası üç âyet olan bir sûreyle meydan okumak nasıl mümkün olur? Yine Kur'an'da sapkın kimselerin tutunduğu "Rahman Arş'a istivâ etti."[2] benzeri âyetler vardır. Yine Firavun kıssasının tekrarında, "Rabbinizin hangi nimetlerini inkâr ediyorsunuz." [şeklinde Rahmân sûresinde] ve "Yalanlayanlara o gün veyl olsun" şeklinde [Müzzemmil sûresinde tekrarlanan] âyetlerde tekrar kusuru vardır. Yine Kur'an'da birçok kırâat farklılıkları vardır. Dolayısıyla "Eğer Allah'tan başkasından olsaydı onda birçok uyumsuzluklar bulurlardı."[3] beyanı nasıl doğru olur? Yine Kur'an'da "O gün hiçbir insan ve cine günahından sorulmayacak."[4] âyetiyle "Rabbine yemin olsun ki bütün hepsine soracağız."[5] âyeti arasında çelişki vardır. Ayrıca "Biz sizi yarattık sonra sûret verdik sonrada meleklere hadi Âdem'e secde edin buyurduk"[6] âyetinde tam bir yalan söz konusudur.[7] Yine "dileyen inansın dileyen inkâr etsin"[8] âyetinde olduğu gibi hertürlü vezinde şiirler vardır vs.

Bu ileri sürülenlere tafsilî cevap şöyledir: Öncelikle iki dilde aynı kelimenin olması yani lügatların tevâfuku uzak değildir. Ya da Kur'an'ın tamamının Arapça olması büyük çoğunluğu (tağlîb) manasındadır. İ'râbta hata iddiasına gelince, nahiv ilminde belirtildiği üzere iddianın kendisi hatadır. Beşer kelâmı olarak hikâye edilen nazmın, sözün kendisinden aktarıldığı kimsenin ibaresi olması gerekmez. Kur'an'da müteşâbih lafızların bulunmasında ise durup düşünme ve nazarda bulunma sevabı gibi faydalar söz konusudur.

---

1 Tâhâ 20/63.
2 Tâhâ 20/5.
3 Nisâ 4/82.
4 Rahmân 55/39.
5 Hicr 15/92.
6 A'râf 7/11.
7 Bu âyete yalan bulundurma isnadı şuna dayanmaktadır: Âdem'e secde edin emri biz yaratılmadan evveldi. Hâlbuki bu âyete göre bizim yaratılmamızdan sonradır. Dolayısıyla (haşa) âyet yalan barındırmaktadır. Bu iddia Teftazânî'ye göre tefsir bilmemekten kaynaklanmaktadır. Zira tefsirlerde "siz"le kastedilenin insanlığın atası Hz. Âdem olduğu belirtilmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 136.
8 Kehf 18/29.

وتفصيلًا: الجواب / [١٤٨أ] عمّا يُورده بعضُ المعاندِين من أعداء الدين، مِثل: أنّ فيه غيرَ العربيّ كـ«الإستَبرَق» و«السجّيل» فكيف يكون عربياً مبيناً؛ وأنّ فيه خطأً من جهة الإعراب، مثل: ﴿إِنَّ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[1] [طه، ٦٣/٢٠]؛ وأنّ فيه مقدارَ إحدى عشرة آية من كلام البشر، وهي ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طه، ٢٥/٢٠] الآيات، فكيف يصحّ التحدِّي بسورة وأقلُّها ثلاثُ آيات؛ وأنّ فيه ما يَتمسك به أهلُ الغواية مثل: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طه، ٥/٢٠]؛ وأنّ فيه عيبَ[2] التكرار، كقصّة فرعون، و﴿فَبِاَيِّ اٰلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن، ١٦/٥٥]، و﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ[3] لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات، ١٥/٧٧]؛ وأنّ فيه اختلافاً كثيراً في القراءات، فكيف يصحّ قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء، ٨٢/٤]؛ وأنّ فيه التناقضَ، مثل: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْـَٔلُ عَنْ ذَنْبِهٖ اِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن، ٣٩/٥٥]، مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ﴾ [الحجر، ٩٢/١٥]؛ والكذِبَ المحض، مثل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ﴾ [الأعراف، ١١/٧]؛ والشعرَ من كل بحر، مثل قوله: ﴿فَمَنْ شَٓاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَٓاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف، ٢٩/١٨]؛ وغير ذلك.

والجواب: أنه لا يبعد توافق اللُغتين؛ أو جعلُ الكل عربياً تغليباً؛[4] وأن الخطأ إنما هو[5] في التخطئة، على ما بيّن في علم النحو؛[6] وأن المحكيّ لا يلزم أن يكون عبارةَ المحكيّ عنه؛ وفي المتشابه[7] فوائدُ، مثل مثوبة النظر / [١٤٨ب] أو التوقّفِ؛

---

١ هذا الإيراد مبني على القراءة المشهورة عن جمهور القراء، كنافع، وجمزة والكسائي وغيرهم، وهي موافقة للرسم العثماني، ومخالفة للإعراب، ووجهها أنها على لغة قوم من العرب (وهم بنو الحارث بن كعب وغيرهم) يجعلون رفع الاثنين ونصبه وخفضه بالألف. وفيها توجيهات أخر، لتفاصيلها انظر **تفسير القرطبي**. أما قراءة عاصم عن حفص: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ بتخفيف إنْ، ورُويت أيضا عن غيره، كالزهري والخليل بن أحمد وابن كثير، وهي موافقة للرسم والإعراب. وقرأ أبو عمرو بن العلاء: ﴿إِنَّ هَذَينِ لَسَاحِرَانِ﴾، بالتشديد والياء، ورُويت أيضا عن بعض الصحابة والتابعين، وهي موافقة للإعراب مخالفة للرسم.

٢ س – عيب، صح هامش.

٣ س – يَوْمَئِذٍ، صح هامش.

٤ ج: تغليبٌ.

٥ م: «إما» بدلا من «إنما هو».

٦ يعني أن التخطئة خطأ، والآيات كلها صواب، على ما بين في علم الإعراب. راجع الشرح، ١٣٧/٢.

٧ م: التشابه.

Tekrarlar ise bazen metnin güzelliklerinden olur. Kur'an da olmadığı söylenen uymsuzluk ise, i'câzı ifade etmeyecek şekilde nazmın uyumsuzluk göstermesidir. Kur'anda çelişki, yalan ve şiir bulunduğu vehmine gelince bu vehim tefsir bilmemekten ve şiirin manasından habersiz olmaktan kaynaklanmaktadır.

İkinci tür mûcizelere gelince, bunların geçmişte olanları, peygamberlerin ve başkalarının kıssalarıdır. Gelecekte olanı ise "Allah size alacağınız çokca ganimet vaad etti."[1], "Elif lam mim. Rûm'lar mağlub oldu... Allah vaadinden dönmez."[2], "O topluluk hezimete uğrayacak ve gerisin geriye kaçacak."[3], "Mecsid-i Haram'a gireceksiniz…"[4] ve benzeri âyetlerde olduğu gibidir.

Hadislerde ise Hz. Ali'ye (kerremellahu vecheh) Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Benden sonra ahdini bozan, zalim olan ve dinden çıkan kimselerle savaşacaksın."[5], Yine Hz. Ammâr'a "Seni azgın bir topluluk şehit edecek."[6] demiştir. Yine "Benim ümmetimin mülkü yeryüzünün bana dürülen kısmına ulaşacak."[7] ifadesi ve Kisra ile Kayser'in saltanatlarının yıkılacağı, türklerin istilası benzeri haber vermeleri de bu şekildedir.

Üçüncü tür mûcizelere gelince bunlar şöyledir: Hz. Peygamber'in (s.a.v) babalarında taşınan [en son kendisine ulaşan] bir nurun olması, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetli ve sevinçli bir şekilde doğması, nübüvvet mührü, arkasından da görebilmesi, son derece doğru, güvenilir, iffetli, cesur, fasîh konuşan, müsâmahalı, zâhid, mütevâzı, şefkatli, sabırlı, marifetlere, yücelik ve maslahatlara sahip, duası kabul olan bir kimse olmakla vasıflanması, [doğumunda Kâbe'de bulunan] putların yıkılması, doğduğu gece kisrâların saraylarının burçlarının yıkılması,

1 Fetih 48/20.
2 Rûm 30/1-6.
3 Kamer 54/45.
4 Fetih 48/27.
5 Hâkim, Müstedrek, 3/139.
6 Buhârî, "Salât", 63.
7 Müslim, "fiten", 19.

والتكرارُ ربما يكون من المحاسن؛ والاختلاف المنفيّ هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الإعجاز؛ ووهمُ التناقضِ والكَذِبِ والشعرِ من الجهل بعلم التفسير وبمعنى الشعر.

وأما النوع الثاني:[1] فمن الماضية قَصصُ الأنبياء وغيرِهم؛ ومن المستقبلة الواردةِ في التنزيل قولُه تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح، ٢٠/٤٨]، ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ إلى قوله: ﴿لَا يُخْلِفُ اللهُ وَعْدَهُ﴾ [الروم، ٣٠/١-٦]، ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر، ٥٤/٤٥]، ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح، ٤٨/٢٧]، ونحو ذلك.

وفي الحديث[2] قوله صلى الله عليه وسلم لعليٍّ كرّم الله وجهه: «تُقاتِل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين»،[3] ولعمّارٍ رضي الله تعالى عنه: «ستقتلك الفئةُ الباغية»،[4] وقولُه صلى الله عليه وسلم: «سيبلغ مُلك أمَّتي ما زُويَ لي منها»،[5] وإخبارُه بزوال مُلك كِسْرَى وقَيصرَ وباستيلاء الأتراك وغير ذلك.[6]

وأما النوع الثالث: فكالنورِ[7] الذي كان[8] ينتقل في آبائه، وولادتِه مختوناً مسروراً،[9] وخاتمِ النبوة، ورؤيتِه مَن خلفَه، وكاتصافه بغاية[10] الصدق والأمانةِ والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمصالح، وكونِه مستجابَ الدعوة، وكخرور الأوثان وسقوطِ شُرَفِ قُصورِ الأكاسرةِ ليلةَ ميلادِه،[11] / [١٤٩أ]

---

١ أي من أدلة نبوته، وهو الإخبار عن المغيبات.
٢ معطوف على قوله «في التنزيل».
٣ **المستدرك** للحاكم، ٣/١٥٠؛ **المعجم الكبير** للطبراني، ٤/١٧٢.
٤ **المستدرك** للحاكم، ٣/٤٣٦؛ **تاريخ دمشق** لابن عساكر، ٤٣/٤١٤.
٥ **صحيح مسلم**، الفتن ١٩.
٦ **صحيح البخاري**، الجهاد ١٥٧.
٧ م (غ د ر): فكان النور.
٨ ل – كان، صح هامش.
٩ أي مقطوعا سُرُّه. والسُرّ والسَرَر ما يقطع من سُرّة المولود. **القاموس المحيط** للفيروزابادي، «سرر».
١٠ ل: بقيد.
١١ م: ولادته.

bulutun kendisine gölgelik yapması, Ay'ın yarılması, ağacın yerinden sökülmesi, taşın selam vermesi, parmaklarının arasından suların kaynaması, hurma kütüğünün inlemesi, develerin kendisine şikâyette bulunması, zehirli koyunun zehirli olduğunu söylemesi, [eline aldığı] çakıl taşlarının tesbihde bulunması gibi sayılamayacak kadar çok mûcize bu türdendir.

Bunların dışında insaflı kimse için başka açılardan da Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğine istidlâl de bulunulur. Bu deliller şunlardır:

1. Kendisinde toplanan ilmî, amelî, nefsânî, bedenî ve hârici yetkinlikler.

2. Şerîatının içerdiği inançlar, ibadetler, muâmelâta dair hususlar, siyasetler ve başka şeyler.

3. Dininin, yardım edenlerinin azlığına ehl-i dalâletin ve düşmanlarının çokluğuna rağmen diğer dinlere galip gelmesi.

4. O peygamberlerin gönderilmediği bir fetretin, hak dinlerin bozulmasının, dalâletin yayılmasının, imkânsızın yaygınlaşmasının ve dini yenileyip mülhidlere gereken cevabı verecek ve müttakilerin sancağını dalgalandıracak bir kimseye muhtaç olunmasının ardından gönderilmiştir. Bu vasıflara sahip ise O'ndan başka hiçkimse yoktur.

5. Semâvî kitaplarda geçen naslardır. Örneğin Tevrât'ta şöyle geçer: "Allah Sina dağından geldi. Sa'îr dağından aydınlattı ve Fârân dağlarından ilan etti." İncil'de ise şu ifade yer almaktadır:

وإظلالِ السحاب عليه، وانشقاق القمر، وانقلاع الشجر، وتسليم الحجر، ونبوعِ الماء من بين أصابعه، وحَنين الجِذْع، وشكاية النُوق، وشهادة الشاة المسمومة، وتسبيح الحصى، ونحوِ ذلك مما لا يكاد يُحصى.

وقد يستدل بوجوه أُخَر تشهد للمنصِف بنبوته صلى الله عليه وسلم:

٥ أحدها: ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية.

الثاني: ما اشتمل عليه شريعته من أمر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك.

الثالث: ظهور دينه على الأديان مع قلّة الأنصار والأعوان وكثرةِ أهل الضلالة ١٠ والعُدوان.

الرابع: أنه ظهر على فترةٍ من الرسل واختلالٍ في الملل[١] وانتشار للضلال[٢] واشتهار للمُحال وافتقارٍ إلى مَن يُجدِّد أمرَ الدين ويدفع[٣] في صدور الملحدين ويرفع لواء المتّقين، ولم يكن بهذه الصفة غيرُه من العالَمين.

الخامس: نصوص الكتب السماوية؛ ففي التوراة: جاء اللهُ من طور ١٥ سيناء وأشرَقَ من ساعِيرَ[٤] واسْتَعلَن مِن جبالِ فاران؛[٥] وفي الإنجيل:

---

١ م: الملك.

٢ م: الضلال.

٣ ج– ويدفع، صح هامش.

٤ م (غ): سِيعير.

٥ قال في الشرح: «يريد الإخبار عن إنزالِ التوراة على موسى بطور سيناء، والإنجيل على عيسى بسيعير، فإنه كان يَسكن من سِيعيرٍ بقرية تسمّى ناصرةً [وفي بعض نُسَخ الشرح (فل ورق ٢٠٣ب-٢٠٤أ): «ساعير» بدلا من «سيعير»]، وإنزالِ القرآن على محمد بمكة، فإنّ فاران في طريق مكة قبلَ العَدَن بميلين ونصف، وهو كان المَنزِل وقد بقي اليوم على يسار الطريق من العراق إلى مكة. وهذا ما ذَكرَ في التوراة: «إنّ إسماعيل أقامَ بريَّة فاران»، يعني بادية العرب.» (شرح المقاصد، ١٣٩/٢؛ غ، ورق ١٦٦أ). وقال أيضا: «قال في **تلخيص المحصَّل**: وأمثال هذا كثير في كُتُب الأنبياء المتقدّمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى مَلَكٍ أو نبيّ آخر، ولا على أن يكتمها. ولقد جمع أبو الحسين البصري في كتاب **غُرَر الأدلّة** ما يوقِف مِن نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام.» (شرح المقاصد، ١٤٠/٢). انظر **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، تأليف الخواجة نصير الدين الطوسي، (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥)، ص ٣٥٦-٣٥٧. ولم نعثر على نسخة من كتاب البصري. ولعل أحسن ما أُلِّف في هذا الموضوع هو كتاب **إظهار الحق** لرحمة الله بن خليل الرحمن الهندي المتوفى عام ١٣٠٨ هـ/١٨٩١ م؛ انظر **إظهار الحق**، تحقيق محمد ملكاوي (الرياض: ١٤١٠/١٩٨٩)، المجلد الرابع، ص ١١٣٤-١١٣٥ للنقل من التوراة؛ ولجميع البشارات المحمدية الواقعة في الكتب السماوية انظر ص ١٠٧٨-١٣٦٧؛ وخصوصا ١١١٦-١١٥٨.

"Ben babam ve babanızdan size Faraklit'i göndermesini istiyorum ki sizinle sonsuza kadar olsun." Zebûr'da ise, "Ey cebbâr hadi kılıcını kuşan, senin kanunun ve şerîatların, elinin heybetiyledir ve okların keskindir. Bütün ümmetler sana boyun eğeceklerdir." ifadesi bulunmaktadır.

Hz. Peygamberin nübüvvetini inkâr edenlerin birçoğu cehâlet ve inat erbabıdır. Diğerleri ise en fazla nesh meselesini eleştirebilir özel olarak da Hz. Musa'nın şerîatında neshin olmayacağını ileri sürebilirler.

İlki [yani neshi kabul etmeme] iki açıdan delillendirilmiştir:

Birincisi: Nesih ya bir maslahat için değildir dolayısıyla abestir. Ya önceden bilinmeyen bir maslahat içindir ki bu bilgisizliktir. Ya da önceden bilinen fakat ihmal edilen sonra riayet edilen bir maslahat içindir ki bu da bedâdır.

Deriz ki: Yenilenen maslahatlar içindir.

İkincisi: Hüküm ya sürelidir ki bu durumda hükmün sürenin bitiminde kaldırılması nesih olmaz. Ya da hüküm sonsuza kadardır ki bu durumda neshedilmesi çelişki olur. Ya da hükümde herhangi bir süre kaydı yoktur. Bu durumda ise ya Allah'ın ilminde sonsuza kadardır ki bu durumda hükmün kalkması söz konusu olmaz. Ya da Allah'ın ilminde bir süresi vardır ki bu durumda o süreden sonra hükmün kaldırılmasından yahut nesihten bahsedilemez.

إنّي أطلب[1] إلى أبي[2] وأبيكم[3] حتى يَمنحَكم ويُعطيَكم فَارَقْلِيطاً[4] ليكون معكم إلى الأبد؛ وفي الزبور: تقلَّدْ أيها الجبّارُ[5] السيفَ / [١٤٩ب] فإنّ ناموسَك وشرائعك مقرونة بهيبة[6] يمينِك، وسهامك مسنونة،[7] والأُمم يَخِرُّون[8] تحتك.[9]

وأما المنكرون:[10] فأكثرهم أهل جهل وعناد. وغاية متشبَّث الآخَرين[11] القدحُ في النَسْخ مطلقاً، وفي نَسخ دين موسى خصوصاً. ٥

أما الأول فلوجهين:

أحدهما: أنه إما لا لمصلحة فعبثٌ، أو لمصلحة لم يعلَمْها أوّلًا فجهلٌ، أو علِمها وأهملَها ثم راعاها[12] فبَداءٌ.[13]

قلنا: لمصلحة تجدَّدت.[14]

١٠ وثانيهما: أن الحكم إمّا مؤقَّت، فنفيه بعدَه لا يكون نسخاً؛ وإمّا مؤبَّد، فنسخُه تناقضٌ؛ وإمّا مُرسَل، ففي علم الله إما أن يستمرّ إلى الأبد فلا يرتفعُ، أو إلى غايةٍ ما فبعدَها لا رَفْعَ ولا[15] نسخَ.

---

١ ل: أنطلق؛ وفوقه علامة ظ (يعني الظاهر)، وفي الهامش: «أطلب، صح»، ووضع فوق «صح» قيد آخر: «نخ» (يعني نسخة)؛ ويوافق (ل) عِدة نُسَخ أخرى (د ر فل)؛ وفي هامش (غ): «أنطلق، نخ». وترِد الكلمة في الشرح عند نقولٍ أخرى من الإنجيل. (الشرح، ١٤٠/٢).

٢ ج – إلى أَبي، صح هامش.

٣ ج س – وأبيكم.

٤ أشار في الشرح إلى مواضع أخرى من الإنجيل ذُكر فيها الفارقليط؛ وفسَّر الفارقليط بـ «كاشف الخفيات». (شرح المقاصد، ١٤٠/٢). انظر أيضا **إظهار الحق،** ١١٨٥/٤ وما بعده، فإنه فصّل الكلام تفصيلا بليغا في تحقيق هذا اللفظ ومعناه ومواريده في الإنجيل.

٥ م (غ): المختار؛ وعبارة الشرح في (م غ) وفي النُسَخ الأخرى يوافق ما أثبتنا.

٦ ج: بهيئة؟ (غير واضح).

٧ م: لمسنونة؛ (غ، د ر: مسنونة). | أي حادّة قاطعة.

٨ ج: يجرون، ويوافقه عبارة الشرح في بعض النُسَخ (فل)؛ أما في (م غ): فعبارة الشرح يوافق ما أثبتنا.

٩ ج– تحتك، صح هامش. | لتفصيل ذكر نبينا عليه السلام في الزبور انظر **إظهار الحق** للهندي ١١٤٣/١ وما بعده.

١٠ وهم المشركون واليهود والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم. (الشرح، ١٤٠/٢، سطر ٢٠). وقد أهمل نسخة (غ) من الشرح هنا التنصيص على المتن بذكر «قوله» [آخر ورق ١٦٦أ]، وتبعه في الإهمال النسخة المطبوعة.

١١ وهم اليهود. انظر الشرح، ١٤٠/٢.

١٢ م: رعاها؛ (غ د ر: راعاها).

١٣ البَدَاء في اللغة أن يَنشأ له في الأمر رأيٌ. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «بدو». وقال الجرجاني: «البَدَاء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن. والبدائية: هم الذين جَوَّزوا البَدَاء على الله تعالى.» **معجم التعريفات** للعلامة على بمن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، دت) ص ٣٩. وقال التهانوي: «البِدائية: فرقة من غُلاة الشيعة جوَّزوا البَدْوَ على الله تعالى، أي جوزوا أن يريد شيئا ثم يبدوَ له أي يَظهرَ عليه ما لَم يكن ظاهرًا له. ويلزمهم أن لا يكون الربّ عالما بعواقب الأمور، كذا في **شرح المواقف**.» **كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم،** ٣١٣/١. ولشروط النَسْخ على قول أهل الإسلام انظر **إظهار الحق** ٦٤٣/٣ وما بعده، قارن ص ٢٧/١.

١٤ «وحصلت بعد أن لم تكن» (الشرح، ١٤٠/٢).

١٥ ج س: فلا.

Deriz ki: Vâcipliğin süresi ve ebedî olduğu diyelim ki tayin edilmemiş. Bu durumda [Allah'ın ilminde] mâlum olan, "Sürekli oruç farzdır." ifadende olduğu gibi vacip sürekli olsa da vâcibliğin nesih vaktine kadar devam etmesidir. Bunda da bir çelişki yoktur.

Diğerine [yani Musa şerîatının nesh olmayacağına] gelince, o da iki açıdan delillendirilmiştir:

Birincisi: Şerîatın sürekliliğiyle ilgili tevâtür bulunmaktadır. Örneğin "Cumartesi gününe ebedî olarak sarılın." gibi.

Deriz ki: Bu, iftiradır. Eğer bu ifadenin olduğu kabul edilse dahi manası uzunca bir zamandır.

İkincisi: Eğer şerîatının devam edeceğini söylemişse zaten problem yok. Eğer devam etmeyeceğini söylemişse, bu sözünün mütevâtir olması gerekir. Zira bunu gerektirecek çok şey vardır. Hâlbuki böyle bir tevâtür yoktur. Yahut susmuş bu hususta bir şey söylememiştir. Bu durumda neshedilinceye kadar tekrarlanmaması ve karar kılmaması gerekir. Hâlbuki karar kılmıştır.

Deriz ki: [Hz. Musa] neshedenle şerîatının devam etmeyeceğini açıklamıştır. Fakat her tabakada gerektirecek sebeplerin ve nakledecek kimselerin azlığından ötürü tevâtüre ulaşmamıştır. Yahut bu hususta bir şey söylememiş fakat aslın [yani neshedecek bir delil olmadıkça şerîatının devamı] hükmüyle karar kılmıştır. Yahut [sebeplerin tekrarlanmasıyla] tekrarlanmıştır.

Beşinci Mebhas: [Hz. Peygamber'in Risâletinin Umumiliği ve Peygamberlerin Üstünlük Sırası]

Nasların delâletiyle ve icmânın gerçekleşmesiyle sabittir ki Hz. Muhammed (s.a.v) sadece araplara değil bütün insanlara hatta cinlere peygamber olarak gönderilmiştir. Peygamberlerin de sonuncusudur. O'ndan sonra peygamber gelmeyecek ve şerîatı da neshedilmeyecektir. Ve O peygamberlerin en üstünüdür. Ümmeti ise tüm ümmetler içinde en hayırlı ümmettir.

Hz. Muhammed'den sonra en üstün peygamberin kim olduğu hususunda ise ihtilâf edilmiştir. Bu hususta Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın isimleri zikredilmiştir.

قلنا: مرسَل عن توقيتِ الوجوب مثلًا وتأبيدِه،[1] والمعلومُ[2] استمرار الوجوب إلى وقت النسخ، ولا تناقضَ فيه وإن كان الواجب أبداً،[3] كما إذا قلت: صومُ الأبد واجب.

وأما الثاني: فلوجهين:

أحدهما: تواتر التأبيد، مثلَ: تمسَّكوا بالسبت أبداً.

قلنا:[4] افتراءٌ، ولو سُلّم فعبارة عن طول الزمان.

وثانيهما: أنه إن كان قد صرّح بدوام شريعته فذاك؛ أو بانقطاعها لزم تواتُر ذلك لتوفُّر الدواعي، / [١٥٠أ] ولم يتواتر؛ أو سكتَ عن الأمرين لزم أن لا يَتكرّر ولا يَتقرّر حتى يُنسخَ، وقد تَقرّرَ.

قلنا: صرّح بالانقطاع ولم يتواتر لقلّة الدواعي والنقَلَةِ في كل طبقة، أو سكتَ وتقرَّرَت[5] بحكم الأصل[6] أو تكرُّرِ الأسباب.

المبحث الخامس

قد دلّت النصوص وانعقد الإجماع على أنه مبعوث إلى الناس كافةً، بل إلى الثقلين، لا إلى العرب خاصةً؛ وأنه خاتم النبيين، لا نبي بعده، ولا نسخ لشريعته؛[7] وأنه أفضل الأنبياء، وأُمّته خير الأُمم.

واختلفوا في الأفضل بعده، فقيل: آدم، وقيل: إبراهيم، وقيل: موسى، وقيل: عيسى.

---

١ م (غ) + وما بعده.

٢ أي عند الله.

٣ يفرق المؤلف بين تأبيد الوجوب (كما إذا قيل: الوجوب ثابت أبدًا) وتأبيد الواجب (كما إذا قيل: صوم الأبد واجب حينًا دون حين)، حيث أن الأول يتناقض بالنَسْخ، والثاني لا يتناقض، لأنه لا رفع فيه بالنَسْخ، بل هو بيانٌ لانتهاء حكم شرعي سبق على الإطلاق. راجع الشرح، ٢/١٤٠-١٤١.

٤ ل: قلت.

٥ ج: وتقرر؛ (وكان «تقررت» في ج أيضا، ثم محي التاء)؛ وفي هامش ل: وقررت.

٦ قال في الشرح: «على أن الأصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم.» (الشرح، ٢/١٤١).

٧ س – لا إلى العرب خاصة وأنه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نَسْخ لشريعته، صح هامش.

Hristiyanlar ise peygamberlerin en üstününün Hz. İsa olduğunu benimsemiştir. Onlara göre bunun delilleri şunlardır: O Allah'tan yüce bir ruh, her türlü kirden pak olan kadınların efendisine Allah'ın ilkâ buyurduğu bir kelimesidir. Ve Hz. İsa peygamberlerin kucağında büyümüş daha beşikteyken konuşmuş, şerîatın hükümlerinden ve tevhîdden hiç uzak kalmamıştır. Ayrıca dünyanın debdebesine ve lezzetlerine iltifat etmemiş, kimseyi öldürmek için uğraşmamış ve ölmemiştir. Allah Teâlâ O'nu semaya yükseltmiştir. Ve ölüleri diriltme benzeri mûcizeler sadece onun için söz konusu olmuştur.

Deriz ki: Doğrusu peygamberlerin en faziletlisi müşrik erkek ve kadınlardan dünyaya gelmiş ve içlerinde yetişmiş olmasına rağmen tevhîd ve marifet bakımından en üst mertebede olan ve hayır ve kemallerde zirvede bulunandır. Yine [peygamberlerin en üstünü] kulların dünya ve ahiret bakımından durumlarını bir nizama koyma, cihat ederek hakkın temellerini yükseltip bâtılın temellerini yıkma gibi zâhirî meşguliyetlerle beraber hep Cenâb-ı Hakk'ı mülâhâza edendir. Ve yine en üstün olan mûcizesi zaman üstü kalandır; mezarı aşikâr olup ziyaretçileri gelen ve kabriyle bereket istenilendir.

Hâtime: [İsrâ ve Mirâç]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mescid-i Aksâ'ya miracı Kitap'la sabittir. Bu yolculuk ikinci asrın icmâsına göre uyanıklık hâlinde ve cesetledir. Sonrasında semaya yolculuk ise müstefîz (meşhûr) haberledir. Sonra cennete, arşa veya âlemin sonuna yolculuğu ise haber-i vâhidledir. Hz. Aişe'den rivayet edilen "Vallahi Resululah'ın (s.a.v.) bedeni kaybolmadı." ve Hz. Muaviye'den rivayet edilen "Bu salih bir rüyadır." şeklindeki beyanlar, bizim delilimize muâraza edemez. Üstelik Hz. Peygamber ruhla veya uykuda mirâc iddiasında bulunsaydı müşrikler bu şekilde son derece olumsuz tepkiler vermeyeceklerdi.

وفضّله[1] النصارى على الكلّ بأنه رُوح من الله تعالى مقدَّس،[2] وكلمةٌ ألقاها إلى سيدة نساء العالمين المطهرةِ عن[3] الأدناس، قد تَرَبَّى[4] في حِجر الأنبياء، وتكلّم في المهد،[5] ولم يخلُ قَطُّ عن التوحيد والشرائع، ولم يلتفت إلى زخارف الدنيا ولَذّاتها، ولم يسعَ في هلاك أحد، ولم يمُت بل رُفع إلى السماء، واختُصّ بمعجزاتٍ مثل الإحياء. ٥

قلنا: بل الأفضل مَن كان غايةً في التوحيد والمعارف، وآيةً[6] في الخيرات والكمالات، مع ولادَتِه من[7] المشركين والمشركات، ونشأتِه[8] فيما بينهم؛ ومَن دام على ملاحَظة جناب القدس، / [١٥٠ب] مع شُغل[9] الظاهر بما يؤدّي إلى نظام أمر العباد في المعاش والمعاد، وإلى رفع قواعد الحق وهدمِ أساس الباطل بالجهاد؛ ومَن اختُصّ بمعجزةٍ باقية على وجه الزمان، وروضةٍ[10] ظاهرة[11] تأتيها الزُوَّار وتُستنزَل بها البركاتُ. ١٠

خاتمة: معراج النبي صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى ثابتٌ بالكتاب، وهو[12] في اليقظة[13] وبالجسد بإجماع القَرن الثاني، ثم إلى السماء بالخبر المستفيض،[14] ثم إلى الجَنّة أو[15] العرشِ أو[16] طرفِ العالم بخبر الواحد. وما رُوي[17] عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: واللهِ ما فقدَ[18] جسدُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم،[19] وعن معاوية أنها كانت رؤيا صالحةً،[20] لا يُعارِض ما ذكرنا. على أنه لو ادّعي[21] المعراج للروح أو في المنام لما أنكره الكفّار غايةَ الإنكار. ١٥

---

١ أي عيسى عليه السلام.
٢ م (غ): وتقدس.
٣ ج س: من.
٤ ج: قد يُربَّى؛ س: قد تُربِّي؛ م (غ): وتربى.
٥ وفي هامش (غ) على قول الشرح «وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله» ما نصه: «اعلم أن تكلُّمَ عيسى عليه السلام في المهد وخصوصا بالعبودية لم يثبت عند النصارى كما لا يخفى على من تتبَّع الإنجيل وسائر كتبهم الجامعة لسير عيسى عليه السلام.» (غ، ورق ١٦٧أ).
٦ ل م (غ): وأنه.
٧ وفي بعض النُسَخ التي لم نعتمدها (حا): «في زمان» بدلا من «من».
٨ س: ونشئه.
٩ م (غ): الشغل.
١٠ م (غ): وروضته.
١١ ل: طاهرة.
١٢ أي المعراج.
١٣ ل: «باليقظة» بدلا من «في اليقظة».
١٤ وفي هامش ج: أي المشهور.
١٥ م + إلى؛ وهي لا توجد في (غ)
١٦ م (غ) + إلى.
١٧ قوله «وما» مبتدأ، خبره قوله «لا يعارض»..
١٨ م: فقدت؛ (غ: فقدَ). وفي الشرح في النسخة المطبوعة (م) وأصلها (غ): «فقدتُ»، وأشير في هامش (غ) إلى نسخة «فُقِد» أيضا.
١٩ **تخريج أحاديث الكشاف** للزمخشري، ٢٥٩/٢,
٢٠ **مسند أحمد بن حنبل**، ٤٥٢/٦,
٢١ ضبط في (ج) على البناء المجهول: «لو ادُّعي المعراج»؛ وفي بعض النُسَخ (د) على المعلوم: «لو ادَّعى المعراجَ».

Altıncı Mebhas: [İsmet]

Peygamberler tebliğde bulundukları hususlarda yalan söylemek gibi mûcizenin gereklerine aykırı şeylerden masumdurlar. Kâdî Bâkıllânî ise sehven böyle bir yalanın olabileceğini mümkün görmüştür. Yine peygamberler küfürden de masumdurlar. Ezârikâ fırkası ise peygamberler için küfrü mümkün görmüştür. Şöyle ki onlar peygamberlerin günah işleyebileceğini söylemiş bununla beraber "Her günah küfürdür." demişlerdir. Yine bize göre peygamberlerin kasdî olarak büyük günah işlemekten masum oluşu sem'î, Mu'tezile'ye göre ise aklîdir. Haşviyye ise peygamberlerin kasdî olarak büyük günah işlemesini mümkün görmüştür. Yine bize göre peygamberler nefret ettirici küçük günahlardan ve İmamü'l-Haremeyn ile Ebû Hâşim'in görüşlerinin aksine nefret ettici olmayan küçük günahları kasten işlemekten masumdurlar. Tercih edilen kanaate göre büyük günahı yanlışlıkla işlemekten de peygamberler masumdur.

Bize göre eğer peygamberlerden günah sâdır olsaydı bu durumda onlara tabi olmanın haram olması, şahitliklerinin reddolunması, cezalandırılmalarının vâcip olması, azaba ve yerilmeye hak kazanmaları, nübüvvet makamına nâil olmamaları, ihlasa erdirilmemiş olmaları, hayırlarda yarışmıyor olmaları ve seçilmiş hayırlı kimseler arasında sayılmamaları gerekirdi. Bu lâzımlar bulunmamaktadır. Bu yönlerden bazılarının küçük günah ve yanlışlıkla yapılan büyük günah için söz konusu olması ise tartışma konusudur.

Peygamberlerin masum olması hususunda muhalefet edenler peygamberlere ma'siyet ve günah, tövbe ve istiğfar nispet eden nakilleri delil olarak kullanmışlardır.

Bu kimselere icmâlî cevap şöyledir: Ahâd rivayetleri kabul etmeme, mütevâtir rivayetleri ve nasta geçenleri ise sehve veya evlayı terke yahut peygamberlikten önceye vs. hamletmedir. Bunun tafsîlâtı tefsirlerde bulunmaktadır.

المبحث السادس

الأنبياء معصومون عما ينافي مقتضَى المعجزة،[1] كالكَذِب في التبليغ، وجوَّزه[2] القاضي سهواً؛ وعن الكفر، وجوَّزه الأَزَارِقة حيث جوَّزوا الذنب مع القول بأن كل ذنب كفرٌ؛ وعن تعمُّد الكبائر، سمعاً عندنا وعقلًا عند المعتزلة، وجوّزه الحشوية؛ وعن الصغائر المُنَفِّرة، وكذا تعمُّدِ غير المُنَفِّرة، / [١٥١أ] خلافاً لإمام الحرمين وأبي هاشم، والمختارُ عن سهو الكبيرة أيضاً.

لنا أنّه[3] لو صدر عنهم الذنب لزم حرمةُ اتباعِهم، ورَدُّ شهادتهم، ووجوبُ زجرهم، واستحقاقُهم العذابَ والذمَّ، وعدمُ نيلهم عهدَ النبوة، وكونُهم غيرَ مخلَصين وغيرَ مسارعين في الخيرات وغيرَ معدودين من المصطفَيْنَ الأخيار، واللوازمُ منتفية.[4] وفي قيام بعض الوجوه على الصغيرةِ[5] وسهوِ[6] الكبيرة نظرٌ.

احتجّ المخالف بما نُقل من نسبة المعصية والذنب إليهم ومن توبتهم واستغفارهم.

والجواب إجمالًا: رَدُّ ما نُقل آحاداً، وحملُ[7] المتواتر والمنصوصِ على السهو، أو تركِ الأَوْلى، أو ما قبل البعثة، أو نحو ذلك. والتفاصيل في التفاسير.

---

١ ومقتضى المعجزة هو «الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الأحكام.» (الشرح: ١٤٢/٢).

٢ الظاهر أن الضمير يعود إلى «ما ينافي مقتضى المعجزة»، وهو المستفاد من الشرح؛ وأشير في ج إلى رجوعه إلى الكذب.

٣ س م (غ) – أنه.

٤ وأورد في الشرح (١٤٣/٢) استشهادات من القرآن لكل مما ذكر، فمنها ما يلي: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة، ٤٤/٢]، ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ١٢٤/٢]، ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ [ص، ٤٧/٣٨]، ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص، ٨٢/٣٨-٨٣]، ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف، ٢٤/١٢].

٥ أي الغير المنفّرة، سواء كان بالسهو أو بالعمد. قال في الشرح بعد الإستشهادات القرآنية: «وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوًا أو الصغيرة الغير المُنفِّرة عمدًا – على ما هو المتنازع– محلُّ نظر.» (١٤٣/٢)، وبيّن أسبابه أيضا.

٦ ج ل: عمل؛ وفي هامش ل: سهو، نخ.

٧ ل: أو حمل.

Hâtime: [Peygamberlerin Diğer Özellikleri ve Peygamberlerin Sayısı]

Peygamberlik için erkek olma, aklın kemâl derecesinde olması, düşüncenin güçlü olması şartları söz konusudur. Yine peygamberlerin atalarının değersiz kimseler ve annelerinin zina etmiş olması, kabalık, abras ve cüzzam olma, değersiz meslek erbâbı olma gibi nefret ettirici özelliklerden uzak olmaları gerekir. Ayrıca peygamberlerin şahsiyeti zedeleyen ve peygamber göndermenin hikmetine aykırı herşeyden de selâmette olmaları gerekir.[1]

Hadislerde nebilerin sayısının yüz yirmi dört bin; resûllerin sayısının üç yüz on üç olduğu belirtilmektedir. Fakat evla olan bu hususta net bir rakam söylememektir. Zira bu, peygamber olmayanı peygamber yapma ve peygamber olanı peygamber kabul etmemeye götürür. Aynı zamanda rakam belirtme "Onlardan bir kısmını sana anlattık bir kısmını da sana anlatmadık."[2] âyetinin zâhirine de aykırıdır.

Yedinci Mebhas: [Melekler]

Melekler ikrama mazhar olmuş kullardır. Sürekli ibadette bulunur, çeşitli şekillerde görünebilir ve çok meşakkatli şeylere güç yetirebilirler. Canlı cisimler olmalarına rağmen erkeklik ve dişilikle vasıflanmazlar.

Ümmet, meleklerin masum olması ve peygamberlerden üstün olmaları hususlarında ihtilâf etmiştir. Masum olduklarını savunanların tutundukları deliller, "…Onlar (melekler) kibirlenmezler; yüceliğiyle üstlerinde olan Rab'lerinden korkar emredileni yaparlar."[3], "Gece gündüz Allah'ı tesbih eder ve hiç durmazlar."[4] benzeri âyetlerdir.

Masum olmadıklarını savunanlar ise şu delillere tutunurlar: İblis meleklerden olmasına rağmen hakkında "Reddetti ve büyüklendi. Zaten kâfirlerdendi."[5] buyurulmuştur. Yine meleklerin "Yeryüzünde fesat çıkaracak birini mi yaratacaksın…"[6] âyetinde ifade edilen sözlerinde halifenin gıybeti, Allah'ın fiilini uzak görme ve kendilerini beğenme durumu söz konusudur. Yine Hârût ve Mârût sihir suçu işledikleri için cezalandırılmaktadırlar.

1 Teftazânî şerhte peygamberlerin kasdî olarak küçük günah işlemesiyle ilgili meselenin ictihâd konusu olduğunu menfî veya müsbet kesin bir hükmünün bulunmadığını söylemektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 143-144.

2 Ğâfir 40/78.

3 Nahl 16/49-50.

4 Enbiya 21/20.

5 Bakara 2/34.

6 Bakara 2/30.

خاتمة: النبوة مشروطة بالذكورة، وكمالِ العقل، وقوّةِ الرأي، والسلامةِ عن المنَفِّرات: كدناءة[١] الآباء، وعهرِ الأمهات، والفظاظةِ، ومثلِ البرص والجذام، والحِرَفِ الدنيئة، وكلِّ ما يُخلّ بالمروءةِ وحكمةِ البعثة ونحو ذلك.

وقد وَرَدَ في الحديث أنّ عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة[٢] وعشرون ألفاً، وعدد الرسُل ثلاثمائة وثلاثة عشر، لكن الأَولى ترك التنصيص، لأنه ربّما يفضي إلى إثبات النبوة حيث ليس،[٣] ونفيِها حيث أَيْسَ،[٤] / [١٥١ب] ويُخالف ظاهرَ قوله تعالى: ﴿قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [المؤمن، ٧٨/٤٠].

المبحث السابع

الملائكة عباد مكرَمون يواظِبون على الطاعة ويَظهرون في صوَر مختلفة ويتمكَّنون من أفعال شاقّة، ومع كونهم أجساماً أحياءً لا يوصَفون بذكورة ولا أنوثة.

واختلفت[٥] الأمّة في عصمتهم وفي فضلهم على الأنبياء. تمسَّكَ القائلون بالعصمة بمثل[٦] قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل، ٤٩/١٦-٥٠]، ﴿يُسَبِّحُونَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء، ٢٠/٢١].

والمخالفون بأنّ إبليس مع كونه من الملائكة ﴿اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٣٤/٢]، وبأنّ قول الملائكة: ﴿اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة، ٣٠/٢] الآية، اغتيابٌ للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى وإعجابٌ بأنفسهم، وبأنّ هاروتَ وماروتَ يعذَّبان لارتكابهما السحر.

---

١ م: كزنا؛ (غ: كدناءة).
٢ س – وأربعة، صح هامش.
٣ ج: لمن ليس؛ وفي الهامش: حيث ليس، نخ.
٤ ج: «عمن أيس» بدلا من «حيث أيس»؛ وفي الهامش: «حيث أيس، نخ». | وفي هامش ج أيضا: «‹أيس› كلمة إثبات تقابل ‹ليس›، حتى ذكر الخليل أن أصل ‹ليس› ‹لا أيس›.»
٥ س: واختلف.
٦ ل: مثل.

Cevap: İblis cinlerdendi. Meleklerden sayılması [meleklerin çoğunluk olmasına binaen] tağlîb tarikiyledir. İddia edilen gıybet ve kendini beğenmeye gelince bunların olması için amacın başkasını kötülemek ve kendini övmek olması gerekir. Hâlbuki meleklerin amacı layık olanın bulunduğu yerde layık olmayanın halife seçilmesinin hikmetini sorma ve buna şaşırmadır. Hârût ve Mârût ise hiçbir zaman sihir yapma suçu işlememiş ve tesirine de inanmamışlardır. Onlara sihir indirilmesinin sebebi insanları imtihan etmekti. O ikisi de insanlara sihir öğretiyor ve onlara öğüt verip "Biz fitneyiz sakın bizimle küfre düşme."[1] diyorlardı. Cezalandırılmalarına gelince bu zelle mukabilinde peygamberlerin muhatap olduğu gibi bir kınamadan (itâb) ibarettir.

Peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu savunanlar -ki Ehl-i Sünnet'in cumhuru ve Şîa bu görüştedir- bu hususa şu delilleri getirmişlerdir:

1. Melekler, Hz. Âdem'e, daha düşük olanın daha üstün olana, daha üstün olanı yüceltme ve şereflendirme secdesiyle emrolunmuşlardır. Emrolundukları bu secde ziyaret ve selamlama secdesi değildir. Zira İblis'in büyüklenmesi ve büyüklenmesinin gerekçesi olarak kendisinin ateşten Âdem'in ise topraktan olduğunu dolayısıyıyla kendisinin daha hayırlı olduğunu ileri sürmesi buna delildir.

2. Üstünlüğünü ortaya çıkarmak için Hz. Âdem'e isimleri meleklere öğretmesi emredilmiştir.

3. Allah Teâlâ Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve İmrân ailesini âlemlere üstün kılmıştır. Meleklerde âlemlerin içindedir.

4. Meşguliyetlere rağmen sürekli ibadette bulunmak ve engellere rağmen yetkinliğe ulaşma, sevaba hak sahibi olmada daha etkilidir.

Meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu benimseyenlerin -ki onlar Mu'tezile ile bizden Kadî Bâkıllânî ve Halîmî'dir- tutundukları deliller şunlardır:

1. Meleklerin şerefli, yüce ve Allah'a yakın oluşlarına, sürekli ibadette bulunmalarına ve kibirlenmemelerine delâlet eden âyetler.

---

1 Bakara 2/102.

والجواب: أنّ إبليس من الجنّ، وعُدَّ من الملائكة تغليبا؛ وأنّ الاغتياب والإعجاب إنما هو حيث يكون الغرض منقصةَ الغير ومنقبةَ النفس، وإنما غرضهم التعجب[1] والاستفسارُ عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود اللائق؛ وأنّ هاروت وماروت / [١٥٢أ] لم يكونا مرتكِبَينِ للسحر ولا معتقِدَينِ لتأثيره، وإنما أُنزل عليهما السحر ابتلاءً للناس، وكانا يُعلِّمان ويَعِظان ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة، ١٠٢/٢]، وتعذيبُهما معاتبةٌ كما يعاتَب الأنبياء على الزَلَّة.[2]

وتمسَّك القائلون بفضل الأنبياء –وهم جمهور أصحابنا والشيعةُ– بوجوه:

الأول: أُمِر الملائكةُ بالسجود لآدم سجدةَ الأدنى للأعلى تعظيماً وتكرمةً لا زيارةً وتحيَّةً، بدليل[3] استكبار إبليسَ وتعليلِه بأنه خير منه لكونه من نار وآدمَ من طين.

الثاني: أُمر آدمُ بتعليمهم الأسماءَ قصداً إلى إظهار فضله.

الثالث: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى اٰدَمَ وَنُوحًا وَاٰلَ اِبْرٰهِيمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران، ٣٣/٣] الذين من جملتهم الملائكة.

الرابع: أن المواظبةَ على الطاعة[4] مع[5] الشواغل واكتسابَ الكمال مع العوائق أدخَلُ في استحقاق الثواب.

وتمسَّك[6] المخالفون –وهم المعتزلة،[7] والقاضي[8] والحليميّ منّا[9]– بوجوه:

الأول: الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار.

---

١ ج – التعجب، صح هامش؛ س – التعجب.
٢ م – على الزَّلة.
٣ ج – بدليل، صح هامش.
٤ م: الطاعات.
٥ س: من.
٦ س ل م (غ) – تمسك.
٧ ل – وهم المعتزلة .
٨ وفي هامش (غ): وهو أبو بكر الباقلاني رحمه الله.
٩ س – منا، صح هامش.

Cevap: Bu dedikleriniz peygamberlerden üstün olmalarını ifade etmez.

2. Allah Teâlâ'nın "De ki: Ben yanımda Allah'ın hazineleri var ve gaybı biliyorum demiyorum. Ve ben size melek olduğumu da söylemiyorum."[1] şeklindeki beyânı.

Cevap: Bu âyet "Ben melek değilim ki bende Cibrîl'de olduğu gibi Allah'ın izniyle azap indirme kuvvet ve kudreti bulunsun yahut bende bu hususa dair vasıta olmaksızın Allah'ın bildirmesiyle bir bilgi olsun." anlamındadır.

3. "Rabbiniz ikinizi o ağaçtan iki melek olmayasınız diye nehyetti."[2] âyeti.

Cevap: İblis'in bu sözü yanıltmaya yönelik olmakla birlikte bu âyet ancak meleklerin Hz. Âdem'e peygamberlikten önce üstün olmalarını ifade eder.

4. "O'na kuvveleri şiddetli olan öğretti."[3] yani Cibrîl öğretti. Dolayısıyla öğreten daha üstündür.

Cevap: Cibrîl mesajı ulaştırıcıdır. Öğretme ise Allah Teâlâ'dandır.

5. "Mesih Allah'a kul olmaktan büyüklenmediği gibi mukarreb meleklerde Allah'a kul olmaktan büyüklenmezler."[4] âyeti. Zira şöyle denir: Bu işi emir küçümsemediği gibi daha üstleri de küçümsemez. Yoksa daha alttakiler de küçümsemez denmez.

Cevap: Bu üslup büyüklenme ve küçümsemeye sebep kılınan şeyde fazla olmayı ifade eder. Örneğin Hz. İsa babasız dünyaya geldi, anadan doğma körleri ve abrasları iyileştirdi. Dolayısıyla bu üsluptaki mana bu hususlarda Hz. İsa'dan daha üstün olanlar demektir ki onlar da meleklerdir. Zira meleklerin hem anne hem de babaları yoktur. Ve Hz. İsa'nın güç yetiremeyeceği şeylere güç yetirirler.

6. Meleklerin sürekli peygamberlerden önce zikredilmesi.

1 En'âm 6/50.
2 A'râf 7/20.
3 Necm 53/5.
4 Nisâ 4/172.

وأجيب بأنها لا تفيد الأفضلية.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَٓا اَقُولُ لَكُمْ عِنْدٖي خَزَٓائِنُ اللّٰهِ وَلَٓا اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَٓا اَقُولُ لَكُمْ اِنّٖي مَلَكٌ﴾ [الأنعام، ٥٠/٦].

وأجيب بأنّ المعنى لستُ بملك حتى يكونَ لي القوّة والقدرة على إنزال العذاب بإذن الله، كما كان لجبريلَ،[١] / [١٥٢ب] أو يكونَ لي[٢] العلم بذلك بإخبار الله تعالى بلا واسطة.

الثالث: ﴿مَا نَهٰيكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّٓا اَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف، ٢٠/٧].

وأجيب بأنه مع كونه تخييلًا من الشيطان إنما يفيد الأفضلية على آدم قبل البعثة.

الرابع: ﴿عَلَّمَهُ شَدٖيدُ الْقُوٰى﴾ [النجم، ٥/٥٣]، يعني جبريلَ، والمعلِّم أفضل.

وأجيب بأنه مبلِّغ، وإنما التعليم من الله.

الخامس: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسٖيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء، ١٧٢/٤]، فإنه يقال: «لا يترفّع عن هذا الأمرِ الأميرُ ولا مَن هو[٣] فوقه.» ولا يقال: «ولا من هو دونه.»

وأجيب بأنّ مثله إنما يفيد الزيادة فيما جُعل سبباً للترفّع والاستنكاف، ككون عيسى عليه السلام وُلد بلا أب، وأَبْرَأَ[٤] الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ. فالمعنى "ولا من هو[٥] فوقه" في ذلك وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أمّ، ويقدرون على ما لا يقدر عليه[٦] عيسى عليه السلام.[٧]

السادس: اطراد تقديم[٨] ذكرهم على ذكر الأنبياء.

---

١ م: بجبريل.
٢ ل – لي، صح هامش.
٣ ل م – هو.
٤ ج س ل: ابراء.
٥ س – هو، صح هامش.
٦ ل – عليه.
٧ ل + عليه.
٨ ج – تقديم، صح هامش.

Cevap: Meleklerin peygamberlerden önce zikredilmesi varlıklarının daha önce olmasından veya meleklerin durumu gizli olduğundan onlara daha kuvvetli iman gerekmesinden kaynaklanır.

7. Melekler zâtları bakımından soyutturlar. Ve [yıldızlar felekler gibi] ulvî heykellerle ilişkilidirler. Ve madde karanlığından, şerlerden ve kötülüklerden berîdirler. İlmî ve amelî yetkinliklerle bi'l-fiil vasıflanmışlardır. Şaşırtıcı şeylere güç yetirirler. Ve gayb sırlarına muttalidirler. Ve her türlü hayırda öndedirler.

Cevap: Bu dediklerinizin bir kısmı felsefî esaslar üzerine bina edilmiştir. Bazısı peygamberle melek arasında ortak; bazısı da muârazaya konu teşkil eder.

8. Meleklerin amelleri devamlı, daha çok ve daha sağlamdır. İlimleri de daha kâmil ve daha çoktur.

Cevap: Zıttına galip gelerek ve meşakkate katlanarak yapılan ibadet sevabı hak etmede daha etkilidir.[1]

Sekizinci Mebhas: [Velî ve Keramet]

Velî, Allah Teâlâ'yı bilen ve himmetini onun dışındaki tüm şeylerden çeviren kimseye denir. Keramet ise hârikulâde bir fiilin peygamberlik iddiası olmadan velîden sâdır olmasıdır. Velînin ihtiyarıyla dahi olsa keramet mümkündür. Aynı şekilde kerametin mûcize cinsinden olması da mümkündür. Zira Allah Teâlâ'nın kudreti [herşeyi] kuşatır. Aynı zamanda keramet Hz. Meryem, Asâf ve Ashab-ı Kehf kıssası ile sahabeden, tabiînden ve birçok salih kimseden cins olarak [yani manevi] tevâtüre ulaşan kerametlerle [sabit olduğu üzere sadece mümkün değil] gerçekleşmiştir de.[2]

Mu'tezile keramet hususunda muhalefet etmiştir. Onlara göre eğer keramet kabul edilecek olursa peygamberle peygamber olmayan arasında karışıklığa neden olur. Zira peygamberin peygamberliğini ortaya koyan mûcizeden başkası değildir. Yine bu durumda velîlerin çok olması nedeniyle [sürekli hârikulâdelikler zuhûr ettiği için] artık bazı âdetler, âdet olmaktan çıkar. Ayrıca peygamberliği ispat etme imkânı ortadan kalkar.

1 Metinde peygamber olmayan insanların meleklerle üstünlük bakımından durumuna değinilmemiştir. Şerhte ie şöyle denilmektedir: Ehl-i sünnet ulemâsının bir kısmına göre mümin olan beşerin avâmı meleklerin avâmından daha üstündür. Meleklerin havâssı ise insanların avâmından üstündür. Avâmla kastedilen ise peygamber olmayanlardır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 149.

2 Hârikulâde durumlar dört tanedir. Mûcize, keramet, meûnet ve ihânet. Mûcize ve keramet açıktır. Meûnet müminlerin avâmının sıkıntılardan hârikulâde bir şekilde kurtulmasıdır. İhânet ise bazı yalancıların ellerinde kastettiklerinin aksine bazı hârikulâdeliklerin meydana gelmesidir. Örneğin Müseyleme bir gözü şaşı olanın şaşı gözünün düzelmesi için dua etmiş, o kimsenin sağlam gözü de şaşı olmuştur. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2 s. 150.

وأجيب بأنه لتقدُّمهم في الوجود أو في قوة الإيمان بهم[1] لخفاء أمرهم.

السابع: أنها مجرَّدة في ذواتها، متعلِّقة بالهياكل[2] العُلوية، مبرَّأة عن ظُلمة المادة وعن الشرور والقبائح، متّصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل،[3] قويّة على الأفعال[4] العجيبة، مطَّلعة على أسرار الغيب، سابقة إلى[5] أنواع الخيرات.[6] / [١٥٣أ]

وأجيب بأن بعضها على قواعد الفلسفة، وبعضَها مشترك، وبعضَها معارَض.

الثامن: أنّ أعمالهم أكثر وأدوم وأقوم، وعلومهم أكمل وأكثر.

وأجيب بأنّ المقرون بقهرِ المُضادّ وتحمّلِ المَشاقّ أدخَلُ في استحقاق الثواب.

المبحث الثامن

الوليّ هو العارف بالله تعالى الصارف هِمَّته عما سواه. والكرامة ظهور أمر خارقٍ للعادة من قِبَله بلا دعوى النبوّة. وهي جائزة ولو بقصد الولي؛ ومن جنس المعجزات، لشمول قدرة الله تعالى؛ وواقعةٌ[7] كقصّة مريمَ وآصفَ وأصحابِ الكهف وما تواتر جنسُه من الصحابة والتابعين وكثيرٍ من الصالحين.

وخالفَت المعتزلة، لأنها تُوجب التباسَ النبي بغيره إذ الفارق هو المعجزة، والخروجَ عن بعض العادة لكثرة الأولياء، وانسدادَ باب إثبات النبوة

[1] ل – بهم؛ لكنه كتب في الهامش بقيد نخ، يعني النسخة.
[2] ج س: الهيكال.
[3] م: بالعقل.
[4] س: الفعال.
[5] ج: على؛ وفي الهامش: الى نخ.
[6] س: الخير.
[7] في هامش ل: ودافعة، نخ.

Zira mûcizenin tasdik için değil de ikram için olması muhtemel olur. Yine [kerametin olması] peygamberleri velîlerle eşitleyerek peygamberlerin kıymetlerini düşürür.

Cevap: Keramet nübüvvet iddiasıyla beraber olmaz. Çokça olması da âdetin bozulmasının sürekliliği olur [yoksa âdeti ortadan kaldırmaz]. Yine peygamberlik iddiasıyla birlikte olan mûcize kesin bir şekilde tasdik anlamı taşır. Ayrıca keramet peygamberlerin kıymetlerini artırır. Zira ümmetleri [yani veliler] peygambere tabi olmanın bereketiyle keramete nâil olmuşlardır.

Velînin gayba dair haber vermesini men'de kuvvetli bir delil "O gaybı bilendir ve gaybını da kimseye bildirmez. Ancak razı olduğu resûl müstesna."[1] âyetidir.

Bunun cevabı şöyledir: Eğer buradaki gaybın umûm ifade ettiği kabul edilirse -ki siyâk karinesiyle [umumi olmayıp] kıyamet hâllerine has olması mümkündür- bu durumda kastedilen umumiliğin olumsuzlanmasıdır. [Dolayısıyla mana "Herkes her gaybı bilemez ancak bazı kimseler bazı gaybleri bilebilir." şeklinde olur]. Yahut gaybe muttali kılma vahiy yoluyla olmaz manasındadır [bu ise başka türlü muttali kılmalara engel değildir].

Hâtime: [Velîlik ve Peygamberliğin Karşılaştırılması]

Velî peygamber derecesine ulaşamaz ve kendisinden velâyetinin kemâlinden ötürü mükellefiyetler düşmez. Peygamber olmayanların velâyeti, nübüvvetten üstün değildir. Peygamberin velâyetinin nübüvvetine üstünlüğü ise tartışma konusudur. Bu hususta velâyet yaklaşma ve has olma anlamı taşıdığı için velâyetin nübüvvetten üstün olduğu söylenmiştir. Nübüvvetin velâyetten üstün olduğu da söylenmiştir. Zira nübüvvette meleği müşâhede şerefiyle birlikte Hak ile halk arasında vasıta olma ve iki cihan maslahatını yerine getirme söz konusudur.

Dokuzuncu Mebhas: [Sihir]

Sihir, bazı hususi fiillerde bulunarak olağanüstü şeyler ortaya çıkarmaktır. Sihirde öğrenme ve öğretme durumu söz konusudur. Sihre nefsin kötülüğü yardımcı olur. Ayrıca sihre [mûcizenin aksine] muâraza da bulunulabilir.

1 Cin 72/26-27.

لاحتمال أن تكون المعجزة إكراماً لا تصديقاً، والإخلالَ[1] بعظم قدر الأنبياء لمشاركة الأولياء.

والجواب: أنّ الكرامةَ لا تقارن دعوى النبوة، وكثرتَها تكون استمراراً لنقض[2] العادة، والمقارنةَ للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة، والكرامةَ تزيد جلالةَ قدر الأنبياء حيث نالت أمّتهم ذلك ببركة الاقتداء. ٥

ومما هو قويّ في منع الإخبار بالمغيَّبات قوله تعالى: / [١٥٣ب] ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن، ٧٢/٢٦-٢٧].

والجواب: أنه لو سلم عموم الغيب يجوز أن يُخَصّ[3] بحال القيامة بقرينة السياق، أو[4] يكون القصد إلى سلب العموم، أو يخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحي. ١٠

خاتمة: لا يبلغ وليٌّ[5] درجة النبيّ، ولا يسقط عنه التكاليفُ بكمال الولاية، ولا تكون ولايةُ غيرِ النبي أفضلَ من النبوة، وإنما الكلام في ولايته، فقيل: هي أفضل،[6] لما فيها من معنى القرب والاختصاص، وقيل: بل نبوَّتُه، لما فيها من الوساطة[7] بين الحق والخلق، والقيامِ بمصالح الدارَين، مع شرف مشاهدة الملَك.

المبحث التاسع ١٥

السحر إظهار[8] خارقٍ للعادة بمباشرة أعمالٍ مخصوصة يجري فيها[9] التعليم والتعلّم، ويُعين عليها شِرّة النفس، ويتأتّى لها[10] المعارضةُ،

١ س: ولا إجلال.
٢ س: لبعض؛ م: استمرار نقض.
٣ م: يختص.
٤ م (غ): إذ؛ وما أثبتناه هو الموافق لما في الشرح (١٥١/٢).
٥ م: الولي.
٦ س – أفضل، صح هامش.
٧ ج ل : واسطة.
٨ م + أمر؛ (ولا يوجد في غ أيضا في المتن، دون الشرح)؛ وفي س كتب «أمر» تحت السطر تفسيرا.
٩ س: فيه.
١٠ م: فيها.

Sihir, keramet ve mûcize gibi aklen mümkündür. Naklî olarak da "İnsanlara o ikisi sihri öğretiyorlardı…"[1] âyetiyle ve Hz. Peygamber'e (s.a.v), Hz. Aişe'ye ve İbn-i Ömer'e sihir yapıldığını ifade eden rivayetlerle sabittir.

Kâfirler Peygamber aleyhisselâma "sihirlenmiş" şeklinde yönelttikleri asılsız [olduğu kesin] iftirayla, [dinlerini terkettiği için] aklının sihirle zâil olmuş olmasını kastediyorlardı. [Yoksa sonra gerçekleşecek olan sihir yapılma meselesini kastetmiyorlardı. Dolayısıyla doğru söylemiyorlardı]. Allah'ın onu koruyacağına işaret eden "Allah seni insanlardan koruyacaktır."[2] âyeti ise [sihirle veya başka bir şeyle] peygamberi öldüremeyeceklerini ve peygamberliğine zarar veremeyeceklerini gösterir. Sihirbaz istediği şekilde peygambere zarar veremez, halifelerin mülkünü gideremez vs. Allah Teâlâ'nın "Sihirlerinden onlara görünüyordu ki…"[3] âyetindeki beyanına gelince bu ifade her sihrin, Muʿtezile'nin düşündüğü gibi hokkabazlık mesabesinde göz yanılması ve el çabukluğu olduğuna delâlet etmez.

[Göz Değmesi]

Göz değmesine gelince [delile ihtiyaç duymayan] müşâhedât mesâbesindedir. İşte bu mesele için "Neredeyse kâfirler seni âyetlerimizden gözleriyle kaydıracaklar."[4] âyeti nâzil olmuştur. Sihrin ve göz değmesinin olduğunu kabul edenler [bundan korunmak için] rukyelerden yardım alma, muska takma, nefes üfleme ve meshetme gibi hususların câiz olması hakkında ihtilâf etmişlerdir.[5] Bu mesele fürûʿya dair bir meseledir.

İKİNCİ FASIL: MEÂD[6]

Bu fasılda birkaç mebhas vardır.

Birinci Mebhas: [Maʿdûmun İadesi]

Maʿdûmun iadesi mümkündür. Filozoflar hiçbir şekilde maʿdumun iadesini kabul etmezken Muʿtezile'nin bir kısmı arazlarda kabul etmemiş bir kısmı da sesler gibi devam etmeyen arazlarda maʿdûmun iadesinin mümkün olmadığını söylemiştir.

---

1 Bakara 2/102.

2 Mâide 5/67.

3 Tâhâ 20/66.

4 Kalem 68/51.

5 Teftâzânî şerhte tercihe şayan olan görüşün bunların câiz olması olduğunu belirtmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 152.

6 Meâd masdar veya mekân ifade eder. Avd bir şeyin eski hâline dönmesine denir. Burada meâdla kastedilen ise yokluktan sonra varlığa, bedenin parçaları dağıldıktan sonra tekrar birleşmeye, ölümden sonra hayata ve ruhların ayrılmalarından sonra tekrar bedenlere dönmesidir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 153.

وهو جائز عقلًا كالكرامة والمعجزة، وثابت سمعاً بقوله[1] تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ [البقرة، ١٠٢/٢]، الآيات.[2] ولِما ثبت[3] من أنه سُحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشةُ وابن عمر رضي الله عنهما.

والطعنُ الكاذبُ من الكفرة في النبي صلى الله عليه وسلم بأنه مسحور أريد[4] ٥ به زوال العقل بالسحر. والعصمةُ المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة، ٦٧/٥] هو[5] العصمة من[6] أن يهلكوه أو يُوقِعوا خللًا في نبوّته. / [١٥٤أ] وليس للساحر[7] أن يفعل ما يشاء من الإضرارِ بالأنبياء، وإزالةِ مُلك الخلفاء، وغير ذلك. وقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ﴾ [طه، ٦٦/٢٠] لا يدل على أنّ كلّ سحر تخييلٌ وتمويهٌ بمنزلة الشعبَذة، على ما هو رأي المعتزلة.

١٠ وأما الإصابة بالعين فتكاد تجري مجرى المشاهَدات، وفيها نزل قوله تعالى: ﴿وَاِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِاَبْصَارِهِمْ﴾ [القلم، ٥١/٦٨]. واختلف القائلون بالسحر والعين في جواز الاستعانة بالرُقَى والعُوَذ،[8] وفي جواز تعليق التَّمائم والنَفْث والمسح، والمسألةُ فرعيةٌ.

الفصل الثاني في المَعاد

١٥ وفيه مباحث:

المبحث الأول

يجوز إعادة المعدوم، خلافاً للفلاسفة مطلقاً، ولبعض المعتزلة في الأعراض، ولبعضهم في غير الباقية منها، كالأصوات.

---

١ ج س: لقوله.
٢ م: الآية.
٣ ج: تبين.
٤ خبر المبتدأ (ج).
٥ م: هي. | خبر المبتدأ (ج).
٦ م – من.
٧ ل – للساحر، صح هامش.
٨ وفي هامش ج: رُقى جمع رُقْية عُوَذ جمع عُوذة؛ والعُوذَة: الرُقية والحِرْز. **القاموس المحيط** للفيروزابادي، «عوذ».

Bizim bu husustaki iknâî delilimiz şudur: Zorunluluk (vücûb) veya imkânsızlığa dair bir delil oluncaya kadar aslolan mümkün olmadır.

İlzâmî delilimiz ise şöyledir: Yokluktan sonra iade edilen başlangıçta yaratılan gibidir. Hatta aynısıdır. Dolayısıyla bir şeyin bir vakitte mümkünken diğer vakitte imkânsız olması imkânsızdır. Hatta şöyle iddia edildiği de olur: "İlk defa var olma ikinci defa var olma için varlığı kabul etme istidâdı bakımından fazlalık oluşturur ki 'Tekrar iade etme O'na daha kolaydır.'[1] âyetinde de bu hususa işaret edilmiştir." Bu [yani ma'dûmun varlığı kabul etme istidâdında artma ve âyetin buna delâlet etmesi] tartışmaya açıktır.

"Belki de [bir] lâzımı/gereği nedeniyle [iade] imkânsız olabilir." denemez. Zira biz diyoruz ki: [Bir] lâzımı nedeniyle ma'dûmun iadesi imkânsız olsaydı ilk başta var olması imkânsız olurdu.

Ma'dûmun iadesini kabul etmeyenlerden bir kısmı mükâberede bulunarak kendi görüşlerinin zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Bir kısmı da şu delilleri ileri sürmüştür:

1. Eğer ma'dûm iade edilse bir şeyle kendisi arasına yokluğun girmesi gerekir ki bu zorunlu olarak bâtıldır.

Bu delil "Burada söz konusu olan bir şeyin kendisinin var olduğu iki zamanın arasına yokluğun girmesidir. Bu da ancak bir şey için kendi varlığının [varlığından önceki ve sonraki yokluk gibi] iki yokluk arasına girmesi gibidir." şeklinde men' edilmiştir.

2. Eğer ma'dûmun tüm somutlaştırıcı arazlarıyla iade edilmesi mümkün olsa ilk varolduğu zamanki vaktinin de iade edilmesi mümkün olur. Dolayısıyla iade edilmiş şey iade edilmiş olduğu hâlde ilk var olan olur. Bu ise iki mütekâbili/karşıtı birleştirmektir. Dolayısıyla bu hâlin iade olması men' edilir. Zira bu, şeyin ikinci zamanda var olmasından başkası değildir. Yine iade edilenin iade edilen olması ilk var olan olması bakımından ise [ilk var olan ile iade edilen arasındaki] ayrışmanın kalmaması söz konusu olur.

1 Rum 30/27.

لنا إقناعاً: أنّ الأصل هو الإمكانُ حتى يقومَ دليل الوجوب أو الامتناع.

وإلزاماً: أنّ[١] الـمُعاد مثل الـمُبتدَأ[٢] بل عينُه، فيمتنع كونه ممكناً في وقت، ممتنعاً في وقت، بل ربما يُدَّعى أن الوجود الأوّلَ أفادَه زيادةَ استعدادٍ لقبول الوجود،[٣] على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم، ٢٧/٣٠]،[٤] وفيه نظر.[٥]

٥ لا يقال: لعلّه امتنع لأمرٍ لازم، لأنّا نقول: فيمتنع أوّلاً.

والمنكرون منهم من ادّعى الضرورة مكابرةً، / [١٥٤ب] ومنهم من تمسّك بوجوه:

أحدها:[٦] أنه لو أعيد لزم تخلُّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو باطل بالضرورة.

ورُدّ بالمنع، بأنّ[٧] حاصله تخلُّل العدم بين زمانَيْ وجوده بعينه، وما ذاك إلا

١٠ كتخلّل الوجود بين العدمين لشيء[٨] بعينه.

الثاني:[٩] أنه لو جاز إعادته بجميع مُشخِّصاته لجاز إعادةُ وقتِه الأوّل، فيكون مبتدَأً من حيث إنه مُعاد، وفيه جمعٌ بين المتقابلين، ومنعٌ لكونه[١٠] مُعاداً، إذ هو الموجود في الوقت الثاني، ورفعٌ للامتياز، إذ[١١] لم يكن مُعاداً إلا من حيث كونه مبتدَأ.

---

١ ج – أن.

٢ م (غ): الـمَبدأ؛ فعلى هذا يلزم أن يكون مقابله هو «الـمَعاد» بالفتح، حتى يصح القول بالمثلية أو العينية بينهما، أي الـمَبدأ والـمَعاد. | المبُتدَأ: يعني المخلوق أولًا.

٣ يعني أن الوجود الأول قد زادَ وقوَّى استعدادَ الـمُعاد لقبول الوجود، «فصار قابليته للوجود ثانيًا أقربَ وإعادتُه أهونَ» (الشرح، ١٥٣/٢).

٤ أول الآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾.

٥ وبيّن في الشرح وجهَ النظر بقوله: «هذا ولكن الأقرب أن تُحمَل الإعادة التي جُعلت أهونَ على إعادة الأجزاء وما تفتّتَتْ [وفي بعض النُسَخ: «وما بقِيَتْ»] من المواد إلى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس، ٧٩/٣٦]، لا على إعادة المعدوم، لأنه لم يبقَ هناكَ القابلُ والمستعدُّ فضلًا عن الإستعداد والقائم به.» (الشرح ١٥٣/٢–١٥٤؛ قارن غ، ورق ١٧١ب؛ فل، ورق ٢١١ب).

٦ ل: الاول.

٧ ج ل: فإن.

٨ م: الشيء.

٩ ج – بعينه وما ذاك إلا كتخلل الوجود بين العدمين لشيء بعينه الثاني، صح هامش؛ ج: «والثاني» بدلا من «الثاني».

١٠ م (غ): بكونه؛ وعبارة الشرح موافق لما أثبتناه، راجع الشرح ١٥٤/٢.

١١ م: إذا.

Bu şöyle reddedilmiştir: Vakit somutlaştırıcı arazlardan değildir. Öyle olduğu kabul edilse dahi, bir şeyin ilk vakitte var olan olması ancak vaktin iade vakti olmaması yahut o şeyin başka bir var olmayla öncelenmemesi durumunda söz konusudur. İşte bu "İlk var edilen önce olandır. Yoksa ilk vakitte var olan değildir. Tekrar var edilen ikinci olarak var olandır. Yoksa ikinci zamanda var olan değildir" şeklinde ifade edilendir.

3. Eğer ma'dûmun iadesi mümkün olsa, başlangıçta o şeye mahiyette ve somutlaştırıcı arazlarda mümâsil olan bir şeyin var olması da mümkün olurdu. Bu durumda ikisinin birbirinden ayrışmaması gerekirdi.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Nefsü'l-emrde ayrışmanın olmaması gerekli değildir. Akılda ayrışma ise imkânsız değildir.

4. Ma'dûma işaret olmaz ve hüküm de bulunulamaz.

Şöyle reddedilmiştir: Ma'dûmun sabit olmadığını kabul ettikten sonra [deriz ki:] akılda ayrışma ve sabit olma hüküm verebilmek için yeterlidir. Nitekim "Mümkün ma'dûmun var edilmesi mümkündür." denir.

İkinci Mebhas: [Meâd Hakkındaki İhtilâflar]

İnsanlar meâd (öldükten sonra dirilme) hususunda ihtilâf etmiştirler. Tabiatçı filozoflar meâdı kabul etmemişlerdir. Onlara göre, insan sûreti ve arazlarıyla fani olan duyu konusu şu bedendir; tekrar iade de edilmeyecektir. Galen ise bu hususta tevakkuf etmiştir. Bu tevakkufun sebebi, nefsin mizaç mı yoksa ölümden sonra bâkî kalan cevher mi olduğu hakkındaki tereddütüdür. Filozoflar ve din müntesipleri ise öldükten sonra dirilmeyi kabul etmişlerdir. Ancak filozoflara göre meâd sadece ruhânîdir. Müslümanların cumhuruna göre ise sadece cismânîdir. Cumhurun bu kanaati ruhu latîf bir cisim olarak tanımlamalarından kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî, Halîmî, Râğıb el-İsfehânî, Kâdî Ebû Bekr Bâkıllânî ve Ebû Zeyd ed-Debbûsî gibi muhakkikler ise nefsi/ruhu soyut kabul ettikleri için meâdın hem ruhânî hem de cismânî olduğunu benimsemiştir. Sûfîlerin ekserisinin, Şîa ve Kerrâmiyye'nin kanaati de budur.

ورُدّ بأنّ الوقت ليس من جملة المشخصِّات، ولو سُلّم فالموجود في الوقت الأوّل إنما يلزم كونه مبتدَأً لَوْ لم يكن الوقت مُعاداً، أو لم يكن هو مسبوقاً بحدوث آخر. وهذا ما يقال: إنّ المبتَدأ هو الواقع أوّلًا لا الواقع في زمانٍ أوّلَ، والـمُعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع[١] في زمانٍ ثانٍ.[٢]

٥ الثالث: أنه لو جاز لجاز أن يوجد ابتداءً ما يماثله في الماهية وجميعِ المشخِّصات فيلزم عدم امتياز الاثنين.

ورُدّ بأنّ عدم الامتياز في نفس الأمر غيرُ لازم، وعند العقل غير مستحيل.

الرابع: أن المعدوم لا إشارة إليه فلا حكم عليه.

ورُدّ بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم أنّ التميّز والثبوت عند العقل كافٍ لصحة

١٠ الحكم، كما يقال: "المعدوم الممكن يجوز أن يوجد".

المبحث الثاني

اختلف الناس في الـمَعاد، / [١٥٥أ] فنفاه الطبيعيون ذهاباً إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يَفنى بصُوَره[٣] وأعراضه فلا يُعاد. وتوقّف جالينوس لتردّده في أنّ النفس هو المزاج أم[٤] جوهرٌ باقٍ. وأثبته الحكماء والـمِلِّيُّون، إلّا أنه[٥]

١٥ عند الحكماء روحانيّ فقط. وعند جمهور المسلمين جسمانيّ فقط بناءً على أن الروح جسم لطيف.

وعند المحققين منهم كالغزاليّ[٦] والحليميّ[٧] والراغبِ والقاضي أبي زيد[٨] روحانيٌّ وجسمانيٌّ[٩] ذهاباً إلى تجرُّد النفس، وعليه أكثر الصوفية والشيعةِ والكراميةِ.

---

١ ل – الواقع.

٢ ج – ثانٍ، صح هامش.

٣ م (غ): بصورته.

٤ ل: أو؛ وفي هامش ل: أم، نخ.

٥ ل: أن.

٦ ل: الغزالي.

٧ ضبط في ج بضم الحاء؛ وكذا ضبط على صيغة التصغير في بعض نُسَخ الشرح (فل، ورق ٢١٢ب)، لكن المشهور هو الحَلِيمي بفتح الحاء وكسر اللام، كما صرح به السمعاني في **الأنساب** (٢٢١/٤=٢٢٢). هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن الحليم، متكلم ومحدث وفقيه شافعي، توفي سنة ٤٠٣ هـ، ١٠١٢ م، تلميذ أبي بكر القفّال وأبي بكر الأودني.

٨ م (غ): والقاضي وأبي زيد (بزيادة واوٍ قبل «أبي»)؛ وعبارة الشرح (م غ) موافق لما أثبتنا في الفوق؛ وذكر في الشرح نسبته أيضا، وهو «الدبوسي». (والمراد هو عبد الله بن عمر بن عيسى المعروف بأبي زيد الدبوسي، المتوفى سنة ٤٣٠ هـ/١٠٣٩ م، فقيه وأصولي حنفي، يعدّ واضع علم الخلاف، وكان قاضيا، أحد القضاة السبعة عند الأحناف. راجع كشاف اصطلاحات الفنون، ٦٧٦/١، «حشر»، هامش رقم٢). وأضاف في الشرح إلى المذكورِين الكعبيَّ أيضًا.

٩ جميعًا.

Bu anlayış tenâsüh değildir. Zira tenâsühte dünyadaki herhangi bir bedene dönme söz konusudur. Hâlbuki [muhakkiklerin kanaati] ahirette ruhun ilk bedenin aslî cüzlerinden oluşan bedene dönmesidir. Bu kimselerin "İade edilen beden ilk bedenin tam olarak aynısı değildir." demesi sorun teşkil etmez. Hatta "Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz."[1], "Gökleri ve yeri yaratan onların mislini yaratmaya kadir değil midir? Evet…"[2] âyetleri ve cennetliklerin bedenlerinde kıl olmaması (ecred) ve sakalsız (emred) olmaları[3], cehennemliğin bir dişinin Uhud dağı[4] kadar olduğu şeklinde hadislerde bulunan ifadeler bu anlayışı desteklemektedir.

Bizim [yani haşr-i cismânîyi kabul edenlerin] delilimiz şudur: Öncelikle cesedlerin haşri mümkün bir şeydir. Olacağını da doğru sözlü peygamber haber vermiştir ki Peygamberimizden bu husustaki nakiller tevâtür seviyesine ulaşmıştır. Yine Kur'an-ı Kerîm'de hiçbir şekilde te'vil ihtimali olmayan "De ki: Onları ilk defa yaratan tekrar diriltecektir."[5], "Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden çıkmış Rab'lerine koşuyorlar."[6], "İnsan bizim onun kemiklerini toplayamayacağımızı mı zannetti."[7], "Yerin yarılıp kendilerinin hızlı bir şekilde mahşer meydanına koşacakları gün mutlaka gelecektir. Bu bize kolay bir haşirdir."[8] ve benzeri âyetler ve hadisler vardır. Bu ifadeleri, avamı teşvik ederek ve korkutarak düzenin tamam olmasını sağlama maksatlı [görmek ve] ruhânî haşrin temsili anlatımına hamletmek peygamberleri, tebliğde yalana ve insanları saptırmaya nispet etmek anlamına gelir.

Haşr-i cismânîyi kabul etmeyenlerin delilleri şunlardır:

1. Haşr-i cismânî maʿdûmun iadesi anlayışı üzerine bina edilmiştir. Şöyle ki mizaç, hayat, telif ve şekiller kesin olarak yok olmaktadırlar. [Bunların tekrâr var olması maʿdumun iadesi olacaktır]. Maʿdûmun iadesinin ise imkânsız olduğu sabit olmuştur.

Bu delil iki mukaddimesinin menʿiyle reddedilmiştir.

1 Nisâ 4/56.
2 Yâsîn 36/81.
3 Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 8, 12.
4 Müslim, "Sıfatü'l-cenne", 14.
5 Yâsîn 36/79.
6 Yâsîn 36/51.
7 Kıyâmet 75/3.
8 Kâf 50/44.

وليس بتناسخٍ، لأنه عَوْدٌ في الدنيا إلى بدنٍ ما، وهذا[1] عَوْد في الآخرة إلى بدنٍ من الأجزاء الأصلية للبدن الأوّل. والقول بأنه ليس هو الأوّلَ بعينه لا يضرّ، وربما يؤيَّد بقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[النساء:٥٦]، وقولِه تعالى:[2] ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى﴾[يس:٨١]، وبما وَرد في الحديث من كون أهل الجنة جُرْداً مُرْداً وكون ضرس الجَهَنَّمِيّ مثل أُحد.

لنا أنه أمر[3] ممكن أخبَر به الصادق، إذ تواتَرَ من نبيّنا القول به، وورد في التنزيل ما لا يحتمل التأويل، مثل: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس، ٧٩/٣٦]، ﴿فَاِذَا هُمْ مِنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ [يس، ٥١/٣٦]،[4] ﴿اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ / [١٥٥ب] اَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ [القيامة، ٣/٧٥]، ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْاَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق، ٤٤/٥٠]، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. وحملُها على التمثيل للمَعاد الروحاني ترغيباً وترهيباً للعوامّ وتتميماً لأمر النظام نسبةٌ للأنبياء إلى الكَذِب في التبليغ والقصد[5] إلى التضليل.

احتجّ المنكرون بوجوه:

الأول: أنّه مبنيّ على إعادة المعدوم، للقطع بفناء المزاج والحياةِ والتأليفِ والهيئاتِ، وقد[6] بانت[7] استحالتُها.[8]

ورُدّ بمنع المقدّمتين.[9]

---

١ ج: وهو.

٢ ج – وقوله تعالى، صح هامش؛ س – وقوله تعالى.

٣ ل – أمر، صح هامش.

٤ م (غ) + وقوله.

٥ الظاهر قراءته بالكسر عطفًا على «الكذب»، يعني القصد إلى تضليل أكثر الناس بإخفاء الحق عنهم وترويجهم إلى اعتقاد ما ليس بحق (راجع الشرح، ١٥٧/٢). لكنه ضبط بالضم في (ج) وأشير إلى كونه معطوفا على قوله «نسبةٌ للأنبياء»، وهو بعيد. وربما يجوز الرفع إن أخذ الجملة استئنافيةً، فيكون فاعل القصد عائدًا إلى المؤولين، أو حاليةً، فيعود إلى الأنبياء.

٦ س: فقد.

٧ م (غ): ثبت؛ وعبارة الشرح يوافق ما أثبتنا (١٥٧/٢).

٨ أي استحالة إعادة المعدوم.

٩ يعني توقّف المعاد على إعادة المعدوم، وقد سبق (في المبحث الأول)، واستحالةُ إعادة المعدوم، ووجه منعه أنا نقول: المراد من الإعادة «إعادة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك، ولا يضرنا كون الـمُعاد مثلَ المبتدَأ لا عينه.» (الشرح، ١٥٧/٢).

2. Bir insan diğer bir insanı yese, bu yenilen parçalar ya yiyenin bedeninde iade edilecektir ki bu durumda yenilenin kendisi iade edilmemiş olacaktır. Ya da yenilenin bedeninde iade edilecektir ki bu durumda da yiyen iade edilmemiş olacaktır. Zira iki bedenden birinin diğerinden evla olma durumu söz konusu değildir. Ayrıca yenilen parçaları, ikisinin de parçası kılma imkânı yoktur. Yine kâfirin müslümanı yemesi durumunda âsî cüzlerin mükafaat görmesi ve itaatkâr cüzlerin azap görmesi gerekecektir.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: İade edilecek cüzler aslî cüzlerdir. Dolayısıyla bu durumlar problem teşkil etmemektedir. Belki de Allah Teâlâ yenilen cüzleri yiyenin bedeninin aslî cüzü olmaktan muhafaza ediyordur. Hatta Mu'tezile'ye göre cezanın hak edene verilebilmesi için Allah Teâlâ'nın bunu yapması vâciptir.

Denirse ki: "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?"[1], "Biz öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman…"[2] benzeri âyetler tartışma konusu olan şeyin bütün cüzleri tamamen iade etmek olduğunu hissettiriyor.

Deriz ki: Bu âyetler o kimselerin çürümüş kemiklerin ve toprağın diriltilmesini uzak görmelerini giderme maksadıyla gelmiştir. Aynı şekilde bütün cüzleri değil de sadece iadeyi ifade eden "O ki yaratmayı başlatan ve tekrar iade edendir."[3], "Diyecekler ki bizi kim iade edecek? De ki: Sizi ilk defa yaratan iade edecektir."[4] benzeri âyetlerde bulunmaktadır.

3. Herhangi bir gaye olmaksızın yeniden diriltme abestir. Allah'ın kendine yönelik bir amaç için yeniden diriltme noksanlık ifade eder. Kula yönelik bir amaç söz konusu ise bu ya bir acı ulaştırmaktır ki bu sefehtir. Ya da bir lezzet ulaştırmak içindir ki varlıkta bir lezzet yoktur. Özellikle de duyu âlemi böyledir. Lezzet olarak görülen şey acıdan kurtulmaktır. Ardından gelecek kurtuluş için şimdi acı verme hikmete uygun değildir.

---

1 Yâsîn 36/78.
2 Vâkıa 56/47.
3 Rûm 30/27.
4 İsrâ 17/51.

الثاني: لو أكَلَ إنسان إنساناً فالأجزاء المأكولة إمّا أن تُعاد في بدنِ الآكل فلا يكون المأكول بعينه مُعاداً، أو بالعكس فبالعكس.[١] على أنه[٢] لا أولويةَ ولا سبيلَ إلى جعلها جزئاً[٣] من كلّ منهما،[٤] وأنه يلزم[٥] في أكلِ الكافر المؤمنَ تنعيمُ الأجزاء العاصية وتعذيبُ المطيعة.

٥ ورُدّ بأنّ الـمُعاد هي الأجزاء الأصلية[٦] فلا محذور، ولعلّ الله يحفظها من أن تَصير جزءاً أصليًّا لبدنٍ آخر، بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الجَزَاءُ[٧] إلى مستحِقّه.

فإن قيل: مثل ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس، ٧٨/٣٦]، ﴿ائِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا﴾ [الواقعة، ٤٧/٥٦] يُشعر بأن المتنازَع إعادة الأجزاء بأسرها.[٨]

١٠ قلنا: لأنه وَرَد إزالةً لاستبعادهم إحياءَ الرميم والترابِ، / [١٥٦أ] والواردُ لإثبات نفسِ الإعادة أيضاً كثيرٌ، مثل: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم، ٢٧/٣٠]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء، ٥١/١٧].[٩]

الثالث: أن الإعادة لا لغرض عبثٌ؛ ولغرضٍ عائدٍ إلى الله تعالى نقصٌ؛ وإلى العبد إما إيصالُ أَلَمٍ وهو سفه، أو لَذَّةٍ ولا لذّةَ في الوجود سيّما في[١٠] عالم

١٥ الحسّ،[١١] إذ هي خلاص[١٢] عن ألمٍ، والإيلامُ ليعقُبَه الخلاصُ[١٣] غير لائق بالحكمة.

---

١ م (غ) – فبالعكس.
٢ س م (غ): أن.
٣ ج: أجزاء.
٤ ج س ل– منهما؛ وفي هامش ل: منهما، نخ؛ (وتوجد في غ).
٥ ل: يلزمه.
٦ «الباقية من أول العمر إلى آخره، لا الحاصلة بالتغذية» (الشرح، ١٥٧/٢).
٧ س: الأجزاء؛ (غ: الجزء).
٨ «لا الأصلية وحدها، ولا إعادة المعدوم». (الشرح، ١٥٧/٢).
٩ وزاد في الشرح: «وأما حديث إعادة المعدوم والأجزاء الأصلية فلعلّه لم يخطر ببالهم [أي المنكرين]» (الشرح، ١٥٧/٢-١٥٨).
١٠ ج س – في.
١١ كذا أيضا في الشرح، إلا أنه أشير في هامش (غ) من الشرح إلى نسخة تقرأ «عالم الحشر» بدلا من «عالم الحس» (غ، ورق ١٧٣ب).
١٢ س: خالص.
١٣ ل: الإخلاص. | يعني إذا كان اللذة هي الخلاص عن الألم، «ولا ألم في العدم أو الموت ليكون الخلاص عنه لذةً مقصودةً بالإعادة، بل إنما يتصوّر ذلك بأن يوصل إليه ألماً ثم يخلّص عنه...» الشرح، ١٥٨/٢.

Şöyle cevap verilmiştir: Amacın gerekliliğini ve sadece sayılan hususlara özgü olmasını men' ediyoruz. Zira bazen hak edene bir karşılığı ulaştırmak bir amaç olabilmektedir. Yine lezzetin özellikle de uhrevî lezzetin, acının uzaklaştırılması olmasını da men' ediyoruz.

5 **Tenbîh:** Nefsin soyut olduğunu ve bedenin yok oluşundan sonra bâkî kaldığını ispat ettikten sonra ruhânî haşri ispat etmek için başka söze gerek yoktur. Zira ruhânî haşir ya ruhun bulunduğu tam soyutluk hâline dönmesiyle veya taalluk zulmetlerinden kurtulmasıyla yapmış olduğu amellere göre mutluluk yahut acı içinde kalmasından ibarettir. Ya 10 da ruhânî haşir, ruhun haşredilen bedene taallukundan ibarettir. [Bu durumda da ruhânî haşri ispatlamak için de bir delile lüzum yoktur]. [Diğer türlü] haşrolan bedene başka bir nefis taalluk eder ve kendi nefsi âtıl kalır veya başka bir bedene taalluk eder ki bunlar ne mâkuldür ne de nakilde bulunmaktadır.

15 **Üçüncü Mebhas: [Cisimlerin Yok Olması Hakkındaki İhtilâflar]**

Cisimlerin yok olmasını mümkün görenler, Bu yok olmanın [1] bir yok edenin yok etmesiyle mi, [2] zıddının ortaya çıkmasıyla mı yoksa [3] bir şartın ortadan kalkmasıyla mı gerçekleşeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.

20 Birinciye gelince, bu görüşü Kâdî Ebû Bekr Bâkıllânî ve bazı mu'tezilîler benimsemiştir. Buna göre cisimlerin yok olması Allah Teâlâ'nın herhangi bir vasıta olmaksızın yok etmesiyledir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre ise "ol" emriyle varolma gibi "yok ol" emriyle de yok olma gerçekleşir.

İkinci görüşe gelince, İbnü'l-İhşîd'e göre Allah Teâlâ belirli bir cihette 25 yokluk yaratır. Bu şekilde cevherler bütünüyle yok olur. İbn Şebîb ise "Allah her cevherde yokluk yaratır ve cevherlerin ikinci zamanda yok olmalarını gerektirir." demiştir. Ebû Alî el-Cübbâî Allah Teâlâ'nın tüm cevherler adedince, bir mahalde olmayan yokluk yaratacağı kanaatindeyken Ebû Hâşim tek bir yokluk yaratacağını söylemiştir.

وردّ بمنعِ لزوم الغرض، ومَنْعِ انحصاره فيما ذكِر إذ ربما يكون إيصال الجَزاء إلى المستحِقّ غرضاً، ومنعِ كونِ اللذّة سيّما الأخرويّة دَفْعَ الألمِ.

تنبيه: بعد إثبات تجرُّدِ النفس وبقائِها بعد خراب البدن لا يَفتقر إثباتُ المَعاد الروحانيّ إلى زيادة بيان؛ لأنه عبارة إمّا عن عَوْدها إلى ما كانت عليه –من التجرّد المحض أو التبرّؤِ من ظلمات التعلّق ملتذّةً أو متألّمةً بما اكتسبت–، وإما عن تعلّقها بالبدن المحشور الذي ليس[1] بمعقولٍ ولا منقولٍ أن[2] تتعلّق به نفسٌ أخرى وتَبقى نفسُها[3] معطَّلةً أو متعلّقةً ببدنٍ آخر.

المبحث الثالث

اختلف القائلون بصحّة فناء الجسم في أنّه بإعدام مُعدِمٍ أو بحدوث ضدٍّ أو بانتفاء شرطٍ.

أمّا الأوّل، فقال القاضي وبعض المعتزلة: هو بإعدام الله تعالى / [١٥٦ب] بلا واسطة. وقال أبو الهذيل بأمرِ "اِفْنَ"، كالوجود بأمرِ "كُنْ".

وأما الثاني، فقال ابن الإخشيد: بخلق[4] الله تعالى الفناءَ في جهةٍ معيَّنة فيفنى[5] الجواهر بأسرها. وقال ابن شَبيب: يَخلق[6] في كلّ جوهر فناءً فيقتضي فناءَه في الزمان الثاني. وقال أبو علي: يَخلق بعدد كلّ جوهر[7] فناءً لا في محلّ. وقال أبو هاشم: بل فناءً واحداً.

---

١ ج: «وليس» بدلا من «الذي ليس».
٢ م (غ): إما أن.
٣ كذا في جميع النُسَخ التي اعتمدناها، ولعلّ تأنيث الضمير في «نفسها» على أنه عائد إلى «نفس» المذكورة أولا، أي وتبقى النفسُ الأولى بعينها معطّلة؛ ونسخة (ب) من المتن جاء بتذكير الضمير على أنه راجع إلى البدن؛ ويوافقه عبارة الشرح: «لأن القول بإحياء البدنِ مع تعلق نفسٍ أخرى به تُدبّر أمرَه وبقاءِ نفسِه [أي نفس البدن، أي النفس التي كانت متعلقة به في الدنيا] معطَّلةً أو متعلقةً ببدن أخر غيرُ مقبول عند العقل ولا منقولٌ من أحد، كيف ونفسها [أي النفس المذكورة بعينها] مُناسِبةٌ لذلك المزاج، آلِفة به لم تفارقْ إلّا لانتفاءِ قابليته لتصرفاتها، فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة.» (الشرح، ١٥٨/٢).
٤ م (غ): يخلق.
٥ ج: فيُفني (بضم الياء الأولى).
٦ م + الله.
٧ ل – فناء فيقتضي فناءَه في الزمان الثاني وقال أبو علي يخلق بعدد كل جوهر، صح هامش.

Üçüncü görüşe gelince, Bişr b. Mu'temir'e göre bu şart Allah'ın yarattığı bir mahalde olmayan bekâdır. Bizim ashabımızın çoğunluğuna göre ise cisimle kâim anbean Allah Teâlâ'nın yarattığı bir bekâdır. İmâmü'l-Haremeyn'e göre cismin kendisiyle vasıflanması zorunlu olan arazların yaratılmamasıyladır. Kâdî Ebû Bekr Bâkıllânî'nin diğer bir görüşüne göre ise Allah Teâlâ'nın anbean yarattığı oluşların yaratılmamasıyladır. Nazzâm'a göre ise yaratmanın yok olmasıyladır. Zira yaratma bakî değildir. Aksine Allah Teâlâ anbean yaratır.

Dördüncü Mebhas: [Haşrin Mahiyeti Hakkındaki İhtilâflar]

[Cisimlerin yok olmasını mümkün gören ve cesetlerin haşrini kabul edenler] haşrin yokluktan sonra varetme mi yoksa dağılan parçaları bir araya getirme mi olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu husustaki isabetli tavır tevakkuf edip görüş bildirmemektir.[1]

Haşrin yokluktan sonra var etme olduğunu söyleyenlerin delilleri şunlardır:

1. Muhaliflerin ortaya çıkmasından önce bu meselede icmânın oluşmuş olması.

Bu delil men'le reddedilmiştir.

2. Allah Teâlâ'nın "O evveldir ve âhirdir."[2] şeklindeki beyanıdır. Bu mananın tasavvur edilebilmesi için bütün mahlûkların yok olması gerekir. İttifakla kıyametten sonra mahlûkatın yok olması söz konusu değildir. O hâlde öncesinde olmalıdır.

Şöyle cevap verilmiştir: Bu âyetin [muhtemel] manaları [şunlardır:] O herşeyin başlangıcı ve varacağı son noktadır, O ilahtır başkası değildir, O hayattakilerin ölümünden sonra bâkî kalandır ve O yaratma bakımından evvel rızık verme bakımından âhirdir.

3. "O'nun zâtı (vechi) dışında herşey helak olacaktır."[3] âyetidir. Bu âyetten murad faydalanabilmeden çıkma değildir. Zira Yaratıcı'ya delâlet etme menfaati, cismin dağılmasından sonra da devam eder.

Şöyle cevap verilmiştir: Varlığının mümkün olması zaten kendinde helâk olmuş olması demektir. Aynı şekilde başka bir menfaati olsa da bir şeyin kendisi için yaratıldığı menfaatten çıkması da helâktir. Ayrıca her cevher Allah'a istidlâl de bulunulması için değildir.

---

1 Bu hususta Teftazânî'nin en doğru tavır olarak değerlendirdiği tevakkuf anlayışı İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye aittir. Bkz. Teftâzânî, *Şerh'ul-Makâsıd*, c. 2, s. 159.

2 Hadîd 57/3.

3 Kasas 28/88.

وأما الثالث، فقال بِشر: ذلك الشرط بقاءٌ يخلقه الله لا في محلّ. وقال أكثر[1] أصحابنا بقاءٌ قائم بالجسم يخلقه[2] الله فيه حالًا فحالًا. وقال إمام الحرمين: الأعراض التي يجب[3] اتصاف الجسم بها. وقال القاضي في أحد قوليه: الأكوان التي يَخلقها فيه حالًا فحالًا. وقال النظّام: خَلْقه، لأنه ليس بباقٍ بل يخلق حالًا فحالًا. ٥

المبحث الرابع

اختلفوا[4] في أنّ الحشر إيجادٌ بعد الفناء أو جمعٌ بعد التفرّق، والحقّ التوقّف. احتج الأوّلون بوجوه:

الأول: الإجماع قبل ظهور المخالِفين.

١٠ ورُدّ بالمنع.

الثاني: قوله تعالى: ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ﴾ [الحديد، ٣/٥٧]، ولا يُتصوّر إلا بانعدام المخلوقات، وليس[5] بعد القيامة وفاقاً، فيكون قبلها.

وأجيب بأن المعنى هو المبدأ والغاية، أو هو الإلهُ لا غير، أو هو الباقي بعد موت الأحياء، أو هو الأول خلقاً والآخر رزقاً. / [١٥٧أ]

١٥ الثالث: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨/٢٨]، وليس المراد الخروج عن الانتفاع لأن منفعة الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق.

وأجيب بأن الإمكان هلاك في نفسه، وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خُلق الشيء لأجله وإن صلح[6] لمنفعة أخرى، وليس خلق[7] كل جوهر للاستدلال.

---

١ ج – أكثر، صح هامش.
٢ ل م: يخلق؛ (غ: يخلقه).
٣ م: تحت؛ (غ: [illegible])
٤ م: واختلفوا؛ (غ: اختلفوا).
٥ أي الانعدام.
٦ ل: صح.
٧ ج – خلق، صح هامش.

4. "Mahlûkâtı yoktan yaratıp sonra diriltecek olan O'dur."[1], "Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak onu yine yapacağız."[2] âyetleridir. Başlamak yoktan olduğuna göre diriltme de yoktandır.

Şöyle cevap verilmiştir: Yaratmanın başlaması yokluktan olmayabilir. Allah Teâlâ "İnsanın yaratılışına çamurdan başladı."[3] şeklindeki beyanı [bunu gösterir].

5. "Yer üstünde olan herkes fanidir."[4] âyetidir.

Şöyle cevap verilmiştir: Bazen fenâ (yok olma) maksûd olan faydalanılma hâlinden çıkmaktır. Örneğin, "Azık ve yiyecek bitti (feniye)."[5] ve "Harp onları bitirdi (efnâ)." sözleri bu şekildedir.

Haşrin dağılmış cüzleri bir araya getirmek şeklinde gerçekleşeceğini savunanların delilleri şunlardır:

1. Yokluktan sonra diriltilen, ilk varedilenin aynısı olmaz. Bu durumda cezada hak edene ulaşmamış olur. Bu delilin zayıflığını anlamışsındır.

2. Bu delil Mu'tezile'nindir. Onlara göre yok etmede bir amaç tasavvur edilemez. Çünkü yok etmede hiç kimse için bir fayda söz konusu değildir. [Yok etme] fiilin karşılığı olmaya da uygun değildir.

Cevap: Mükellefe lütufta bulunma, azametini ve kimseye ihtiyacı olmadığını gösterme, devam ve bekâda tek olduğunu ortaya koyma gibi şeyler amaçtır.

3. Haşrin ölümden sonra diriliş, dağılmadan sonra toplanma olduğunu hissettiren "Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster…"[6], "Allah bunu ölümünden sonra nasıl diriltir."[7], "İşte öldükten sonra dirilme böyledir."[8], "İşte bu şekilde yerden çıkarılacaksınız."[9] ve benzeri âyetlerdir.

Cevap: Bu âyetler diriltme ve toplama siyâkında geldikleri için en fazla yok etmeye delâlet etmemiş olurlar. Sonra bu âyetler geçtiği üzere yokluğu hissettiren âyetlerin muârazasına muhatap olacaktır.

1 Rûm 30/27.
2 Enbiyâ 21/104.
3 Secde 32/7.
4 Rahmân 55/26.
5 Yiyecek bitip yok olmasa dahi yenilecek durumdan çıkması hakkında bu tabirin kullanıldığına işaret edilmektedir.
6 Bakara 2/260.
7 Bakara 2/259.
8 Fatır 35/9.
9 Rûm 30/19.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم، ٢٧/٣٠]، ﴿كَمَا بَدَأْنَا اَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء، ١٠٤/٢١]. والبدء من العدم، فكذا العَوْد.

وأجيب بأن بَدْءَ الخلقِ قد لا يكون عن عدم قال الله تعالى: ﴿وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة، ٧/٣٢].

٥ الخامس: قوله تعالى:[١] ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن، ٢٦/٥٥].

وأجيب بأن الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود،[٢] مثل فني الزاد والطعام وأفناهم الحربُ.

احتج الآخرون بوجوه:

الأول: أن الـمُعاد بعد العدم ليس هو المبتدَأ بعينه فلا يكون الجزاءُ واصلًا إلى ١٠ مستحِقِّه، وقد عرفت ضعفَه.

الثاني، وهو للمعتزلة:[٣] أنه لا يُتصور في الإعدام غرض، إذ لا منفعة فيه لأحد ولا يصلح جزاءً لفعل.[٤]

وأجيب بأنّ من الغرض اللطفَ للمكلّف، وإظهارَ العظمة والاستغناء والتفرّد بالدوام والبقاء.

١٥ الثالث: الآيات المشعرة بأن النشور بالإحياءِ بعد الموت، والجمعِ بعد التفرق: ﴿اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى﴾ [البقرة، ٢٦٠/٢]، ﴿اَنّٰى يُحْيِ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة، ٢٥٩/٢]، / [١٥٧ب] ﴿كَذٰلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر، ٩/٣٥]، ﴿وَكَذٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم، ١٩/٣٠] إلى غير ذلك.

والجواب: أن غايتَها عدم الدلالة على الإعدام، لكونها مسوقةً لبيان الإحياء ٢٠ والجمع. ثم هي معارَضة[٥] بآياتٍ تشعر بالفناء كما سبق.

---

١ ج – قوله تعالى.
٢ ل: والمقصود.
٣ م: المعتزلة.
٤ م: الفعل.
٥ ل: معارض؛ وفي هامش ل: معارضة، نخ.

Beşinci Mebhas: [Cennet ve Cehennem Şu An Mevcut mudur?]

Bazı mu'tezilîlerin görüşlerinin aksine cennet ve cehennem yaratılmış olup şu an vardırlar. Bu husustaki delilimiz Hz. Âdem ile Hz. Havva kıssası ve "Muttakiler için hazırlandı."[1], "Kâfirler için hazırlandı."[2] "Cennet muttakilere yaklaştırıldı. Cehennem de azgınlara gösterildi."[3] benzeri âyetlerdir. Bu nasları mecâza hamletmek zâhirî anlamdan, bir delil olmadan ayrılmak olur.

Cennet ve cehennemin şu an var olmadığını söyleyenlerin delilleri şunlardır:

1. Hesap gününden önce bunların yaratılması abes olur. Bu delilin zayıflığı ortadadır.

2. Eğer cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı helâk olmaları gerekirdi. Zira âyette "O'nun zâtı (vechi) hariç herşey helâk olacaktır."[4] buyurulmaktadır. Bu [yani cennet ve cehennemin helâk olması] ise nasla ve icmâyla bâtıldır.

Deriz ki: [Ya] cennet ve cehennem bu âyetin umûmundan müstesnadır. Ya buradaki helâk yok olma manasında değildir. Ya da cennet ve cehennem sadece bir an yok olurlar ki bu bir lahza yok olma, örfen devam etme manasına aykırı değildir.

3. Eğer mevcut olsalardı ya bu âlemde olacaklardı ki [bu âlemin feleklerinde] yarılma, yükselme ve alçalma imkânsız olduğu için bu âlemin feleklerinde olmaları tasavvur edilemez. Yine bu âlemin unsurlarında bulunmaları da tasavvur edilemez. Zira bu âlemin unsurları genişliği gökler kadar olan cenneti içine alamaz. Ayrıca unsurlar âleminde ruhun bedene dönmesi tenâsühtür. Ya da Cennet ve Cehennem başka bir âlemdedir ki bu bâtıldır. Zira diğer âlem cihetlerle sınırlanmaya ihtiyaç duyacağı için küre şeklinde olur. Bu durumda ise iki âlem arasında boşluk olması gerekir. Yine o âlem unsurlar ve doğal hayyizler bulundurur. Bu durumda bir unsurun iki tane doğal hayyizi olacaktır. Bu durumda unsurların doğal hayyizlerine doğru ve doğal hayyizlerinden ayrılmaya yönelik [iki] meyilleri olması gerekir.[5]

---

1 Âl-i İmrân 3/133.
2 Bakara 2/24.
3 Şuârâ 26/90-91.
4 Kasas 28/88.
5 İki doğal hayyizin olması iki âlemin olmasından kaynaklanır. Bir âlemdeki bir cismin hem kendi âleminde hem de diğer âlemde doğal hayyizi vardır. Bu durumda kendi âlemindeki doğal hayyizine meyli -ki bu sükûn olur- ve diğer âlemdeki doğal hayyizine meyli -ki bu harekettir- gerekir ki iki zıt meyil bir arada olmuş olur. Hareket ve sükûnun bir araya gelmesi ise imkânsızdır. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 161

المبحث الخامس

الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لبعض المعتزلة. لنا قصّة آدم وحواء والنصوصُ الشاهدة[1] بذلك، مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران، ٣/١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٢/٢٤]، ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [الشعراء، ٢٦/٩٠-٩١]. وحملُها على المجاز عدولٌ عن الظاهر بلا دليل.

احتجّ المنكرون بوجوه:

الأول: أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث، وضعفه ظاهر.

الثاني: لو خُلقَتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٢٨/٨٨]، وهو[2] باطل بالنص والإجماع.

قلنا يُخصَّان من عموم الآية، أو يُحمل الهلاك على غير الفناء، أو تَفنيان لحظة وهو لا ينافي الدوام عرفاً.

الثالث: لو وجدتا فإمّا[3] في هذا العالم، ولا يتصور في أفلاكه لامتناع الخرقِ والصعودِ والهبوطِ، ولا في عناصره لأنها لا تسَع جنةً عرضُها كعرض[4] السماء، ولأنّ عَوْد الروح إلى البدن في عالم العناصر تناسخٌ؛ وإما في عالم آخر، وهو باطل، لأنه لافتقاره إلى تحدّد الجهات يكون كُرّياً فيلزم[5] بين العالمين خلاء، / [١٥٨أ] ولأنه يشتمل على عناصر وأحيازٍ طبيعية لها فيكون لعنصر واحد حيّزان طبيعيّان ويلزم ميله إليه وعنه.

---

١ ج: شاهدة.
٢ أي هلاكهما.
٣ ل: إما.
٤ س – كعرض، صح هامش.
٥ م (غ): فيكون.

Deriz ki: Bu mukaddimelerin ekserisi felsefîdir. Ayrıca iki âlemin, kendilerini kuşatanın içinde bir felekte iki episikl mesâbesinde olması imkânsız değildir. Aynı şekilde [iki âlemin] unsurlarının tabiatlerinin farklı olması imkânsız değildir. Yine iki âlemin unsurlarının diğer âlemdeki tahayyüzlerinin doğal hayyizleri olmaması da imkânsız değildir. Tenâsüh ise bu âlemde nefsin başka bir bedene taallukunun olmasıdır [yoksa nefsin kendi bedenine tekrar taalluku tenâsüh değildir].

Hâtime: [Cennet ve Cehennemin Yeri]

Cennetin ve cehennemin yeri hakkında kesin bir şey söylenemez. Çoğunluğun kanaatine göre cennet yedi kat göğün üstünde Arş'ın altındadır. Zira âyette "Sidretü'l-müntehâ'nın yanında… Yanında Me'vâ cenneti vardır."[1] buyurulmuştur. Yine Hz. Peygamber "Cennetin tavanı Rahman'ın arşıdır. Cehennem ise yerlerin altındadır."[2] buyurmuştur. İsabetli tavır ise bu hususta tevakkuf etmektir.

Altıncı Mebhas: [Kabir Sorgusu ve Azabı]

Kabirde sorgu ve azab haktır. Allah Teâlâ'nın "Sabah akşam ateşe arzolunurlar kıyamet kopunca da onlara: Hadi firavun ailesi girin azabın en şiddetlisine denir."[3], "Boğuldular ve ateşe sokuldular."[4], "Rabbim bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin."[5] şeklindeki beyanları buna delildir. Bu son âyetteki hayatlardan birisi ancak kabirdir. [Bu hususa delil teşkil edecek] diğer bir âyette [şehitler için] "Orada rızıklandırılırlar. Allah'ın kendilerine verdikleriyle sevinçlidirler."[6] buyurulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber "Kabir cennet bahçelerinden bir bahçedir. Veya cehennem çukurlarından bir çukurdur."[7] buyurmuştur. [Hatta] bu husustaki hadisler manen mütevâtirdir.

Kabirdeki sorguyu ve kabir azabını kabul etmeyenler sem'î ve aklî bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. Sem'î delillere gelince, [bu delillerden birisi] "Orada ilk ölüm dışında başka bir ölüm tatmayacaklardır."[8] âyetidir. Şayet kabirde hayat bulunsaydı kesinlikle ardından bir ölüm gelecekti. Bu durumda cennetten önce iki ölüm gerçekleşmiş olacaktı.

1 Necm 53/14-15.
2 Deylemî, *el-Firdevs*, II, 338.
3 Ğafir 40/46.
4 Nûh 71/25.
5 Ğâfir 40/11.
6 Âl-i İmrân 3/169-170.
7 Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâmet", 26; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VIII, 273.
8 Duhân 44/56.

قلنا: أكثر المقدمات فلسفية، مع أنه لا يمتنع كون العالَمين في محيط بهما[1] بمنزلة تدويرَين في فلك، ولا كونُ العناصر مختلفة الطبائع، ولا كونُ تحيزها[2] في أحد العالَمين غيرَ[3] طبيعيّ. والتناسخُ تعلُّق النفس في هذا العالم ببدن آخر.

٥ **خاتمة**: لا قطع بمكان الجَنّة والنار. والأكثرون على أنّ الجنةَ فوق السماوات السبع وتحت العرش، لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوٰى﴾ [النجم، ٥٣/١٤-١٥]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «سقف الجَنة عرش الرحمن»،[4] والنارَ تحت الأَرَضِين. والحقّ التوقّف.

المبحث السادس

١٠ سؤال القبر وعذابُه حقٌ، لقوله تعالى: ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [المؤمن، ٤٠/٤٦]، ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ [نوح، ٧١/٢٥]، ﴿رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [المؤمن، ٤٠/١١]، وليست الثانية إلا في القبر ﴿يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا اٰتٰيهُمُ اللّٰهُ﴾ [آل عمران، ٣/١٦٩-١٧٠]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «القبر روضة من رياض الجَنة أو حُفرة من حُفَر النيران»،[5] والأحاديث ١٥ في هذا الباب متواترة المعنى.

تمسَّك المنكرون بالسمع والعقل. أما السمع فقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولٰى﴾ [الدخان، ٤٤/٥٦]، ولو كان في القبر حياة ولا مَحالة / [١٥٨ب] يعقبها[6] موت لكان قبل الجنة موتتان،

---

١ ل: محيطهما لهما؛ وفي الهامش: محيط بهما، نخ.
٢ ل: تحيزهما؛ وكأنه كان «تحيزهما» في (ج) ثم صُحح بالطمس؛ ويوافق (ل) عبارة الشرح في النسخة المطبوعة وأصلها (م، ٢/١٦٢؛ غ، ورق ١٧٥أ)، إلا أن بعض النُسَخ للشرح صححه إلى «تحيزها» (فل، ورق ٢١٥ب).
٣ م (غ): حيز؛ وعبارة الشرح يوافق ما أثبتنا (الشرح ٢/١٦٢).
٤ **الفردوس** للديلمي، ٢/٣٣٨.
٥ **سنن الترمذي**، صفة القيامة ٢٦؛ **المعجم الأوسط** للطبراني، ٨/٢٧٣.
٦ ج س: يعقبه.

Yine "Siz ölüler idiniz. Allah sizi diriltti. Sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek."[1] ve "Rabbim bizi iki kere öldürdün iki kere de diriltttin."[2] âyetleri de böyledir. Şayet kabirde bir diriltme olacak olsaydı üç tane diriltme olurdu; biri dünyada, diğeri kabirde sonuncusu da haşirde.

Cevap: Bir veya iki tanesinin olacağının söylenmesi, ikinci ve üçüncüsünün olmayacağı anlamına gelmez. Sonra "Sonra Allah sizi diriltecek." beyanının ahiretteki diriliş olduğu açıktır. Bu âyet kabirdeki diriltmeye değinmemiştir. Zira kabirdeki durumun gizli olması ve etkisinin zayıf olmasından ötürü imana teşvik, küfüre karşı hayret uyandırma bağlamında zikredilmesi uygun olmayacaktır. Sonra "Bizi iki kere diriltttin iki kere öldürdün." âyetiyle kastedilen ise dünya ve kabirdeki diriliştir. Ahirette ki diriliş zikredilmemiştir. Çünkü zaten göz önündedir. Bu âyetteki iki diriltmenin kabirde ve haşirde olduğu da söylenmiştir. Zira buradaki diriltmelerle kastedilen arkasından Allah Teâlâ'yı zorunlu bir şekilde bilmenin ve günahları itiraf etmenin geldiği diriltmelerdir.

[Kabirdeki sorguyu ve ve kabir azabını kabul etmeyenlerin] Aklî delillerine gelince, acı, haz ve konuşma gibi şeyler mizaca ve bünyeye bağlı hayatla gerçekleşir. Yine ölünün bir müddet hiç hareketsiz ve konuşmaz bir hâlde olduğu gözlenebilir. Bazen ölü orada [hadiste ifade edildiği üzere] oturacak yer bulamayacağı dar bir yere defnedilir. Bazen de ölü yakılır ve küllerini rüzgâr savurur. Bu durumda ölüde hayatın olduğunu ve azap gördüğünü mümkün görme tabutun canlı olmasını, konuşmasını ve azap görmesini mümkün görmekten [akla] daha yakın değildir.

Cevap: Doğru sözlü (sâdık) [yani peygamber] bunu haber verdikten sonra bu durumu [aklın] uzak görmesinin bir anlamı yoktur. Ayrıca hayatın olması için bünyenin şart olduğu kabul edilse dahi ölüden kalan aslî cüzlerin bünyeyi oluşturması, sorgunun ve azabın ruha veya aslî cüzlere olması ve bu azabı da bakanın görmemesi [akla] uzak değildir. Yine Kâdir-i Muhtâr'ın ölünün oturacağı miktar kabri genişletmesi de [akla] uzak değildir.

1 Bakara 2/28.
2 Ğâfir 40/11.

وقوله: ﴿وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة، ٢٨/٢]، وقوله تعالى حكايةً: ﴿رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [المؤمن، ١١/٤٠]، ولو كان في القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر.

والجواب: أن إثبات الواحد أو الاثنين لا ينافي وجود الثاني والثالث. ثم الظاهر أنّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ الإحياءُ في الآخرة، ولم يتعرّض لما في القبر، لأنه لخفاء أمره وضعفِ أثره لا يصلح في مَعرِض الترغيب في الإيمان والتعجيب من الكفر؛ وأنّ قولهم ﴿اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ في الدنيا وفي القبر، وترك ما في الآخرة، لأنه معايَن. وقيل: بل في القبر والحشر، لأنّ المراد إحياء يعقبه علم ضروريّ بالله واعتراف بالذنوب.

وأما العقل فلأن اللذّة والألم والمكالمة ونحوَ ذلك تتوقّف على الحياة المتوقّفةِ على البنية والمزاج، ولأنّ الميّت ربما يُرى مدّةً[1] بحالة من غير تحرّك وتكلّم، وربما يُدفن في مضيق لا يُتصوّر جلوسه فيه، وربما يحرق فتَذْرُو[2] الرياح رمادَه، وتجويزُ حياته وعذابِه ليس بأبعد[3] من تجويز حياةِ[4] سرير الميّت وكلامِه وعذابِه.

والجواب: أنه لا عبرة بالاستبعاد / [١٥٩أ] مع إخبار الصادق، على أنه لو سُلّم اشتراط الحياة بالبنية فلا يبعد أن يبقى من الأجزاء[5] ما يحصّل[6] بنيةً،[7] وأن يكونَ التعذيب والمسائلة[8] مع الروح أو الأجزاءِ الأصليةِ، فلا يشاهده الناظر، وأن يوسّع القادر[9] المختار اللَّحْدَ بحيث يمكن الجلوس.

١ س – مدة، صح هامش.
٢ م: فتذرُوه (غ: فتذرو).
٣ ج : أبعد.
٤ م (غ) – حياة.
٥ م (غ) + الأصلية.
٦ س ل م (غ): يصلح.
٧ م: بنيته.
٨ ل م: المسألة؛ وفي هامش م: المسائلة، نخ.
٩ ثلاثة أسطر في نسخة ج من أول صفحة [١٥٩أ] إلى هنا (من قوله «مع إخبار الصادق...» حتى قولَه «وأن يتوسع القادر») مكتوب بخط المصنف على ما يشهد به ما كتب في أعلى الصفحة، وكذا يشهد به ما كتب على ظهرية النسخة (ورق ب)، حيث أشار إلى أنه يوجد خط صاحب المقاصد ستة أسطر في موضعين من هذه النسخة، أحدهما هو هذا، والثاني في ورق [٣٨ب] (في المبحث الرابع من فصل لواحق الوجود والعدم من المقصد الثاني). راجع هناك للتفاصيل.

Hâtime: [Ruhun Kabirdeki Bedenle Durumu]

Dinde zorunlu olarak sabittir ki ölü için kabirde acı ve haz duyacak kadar bir hayat söz konusudur. Fakat ruhun kabirdeki bedene iade edileceği hususunda tereddüt vardır. Ruh olmadan hayatın imkânsız olması ise men' edilir.

Yedinci Mebhas: [Bazı Berzah ve Âhiret Hâlleri]

Kitab ve Sünnet'te gelen ahirettteki muhâsebe ve muhasebeye ait dehşetli hâller, sırât, mîzân, havz ve cennet ve cehennemin hâllerine dair tafsîlât gibi hususlar mümkün şeyler olup Sâdık tarafından haber verilmiştir.[1] Dolayısıyla bu hususlara inanmak vâciptir.

Mu'tezile'den bazıları anlatıldığı şekilde bir sırât ve mîzânı kabul etmemiştir. Zira onlara göre kıldan ince kılıçtan keskin bir sırâttan geçme, mümkün olsa dahi azap söz konusu olur. [Hâlbuki müminlere ve salihlere kıyamet günü azap yoktur]. Ameller ise ağırlıkları düşünülemeyen arazlardır. Dolayısıyla sırât cennet ve cehennemin yoludur. Yahut apaçık deliller manasındadır. Veya ibadetler ve şerîat manasındadır. Mîzân ise herşeyde bulunan adalettir. Yahut mîzân duyu konusu şeyler için duyular[ın] akledilirler için bilme[nin mîzân olması] gibi bir idraktir.

Cevap: Allah sırâtı kolaylaştırır. Hatta bazıları çakan bir şimşek hızında sıratı geçer. Aynı şekilde [sıratı geçebilecek olanların diğerleri de derecelerine uygun hızlarda sıratı] geçerler. [Geçemeyenler de] yüzüstü çakılırlar. Amellerin tartılması, amel defterlerinin tartılması manasında olabilir. Yahut iyiliklerin nurânî cisimler, kötülüklerin ise karanlık cisimler kılınarak tartılması şeklinde gerçekleşir.

Sekizinci Mebhas: [Filozoflara Göre Ahiretteki Saadet ve Şekâvet]

Filozofların muhakkiklerine göre Şerîat'ta ifade edilen cennet ve cehennemin tafsîlâtı, sevap ve azap gibi hususlar, nefislerin mertebelerini, saadet ve şekâvet durumlarını, lezzetlerini ve elemlerini temsil ve tasvirden ibarettir. Nefis yok olmaz. Aksine yetkinlikleriyle lezzet içinde devam eder ki cennetler ve sevabın anlamı budur. Yahut eksikliklerinden ötürü acı çeker ki cehennem ve cezalandırma da budur.

1 Teftazânî şerhte, aklen mümkün olma ve Kitap ve Sünnet'te geçiyor olma dışında bir şartı daha eklemiştir. O da üzerinde icmânın oluşmuş olması. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 163.

خاتمة: قد ثبت بالضرورة من الدين أن للميّت في القبر نوعَ حياة قدر ما يتألّم ويتلذّذ، لكن[١] في إعادة الروح إليه تردّدٌ، وامتناعُ الحياة بِدون الروح ممنوع.

المبحث السابع

سائر ما ورد في الكتاب والسنة من المحاسبةِ وأهوالِها والصراطِ والميزان والحوض وتفاصيلِ أحوال المحشر[٢] والنارِ أمورٌ ممكنة أخبر بها الصادق فوجب التصديق.

وأنكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وُصِفا، لأنّ ما هو أدقّ من الشَعر وأحدّ من السيف فالعبور عليه لو أمكن فعذاب، والأعمال أعراض لا يُعقل وزنها. فالصراط طريق الجنة وطريق النار، أو الأدلةُ الواضحة، أو العبادات أو[٣] الشريعة. والميزان العدلُ الثابتُ في كل شيء، أو الإدراكُ كالحواسِ للمحسوسات والعلمِ[٤] للمعقولات.

والجواب: أن الله قد[٥] يُسهِّل الطريق، حتى يمرّ البعض كالبرق[٦] وهكذا حتى يخرَّ[٧] البعضُ على الوجه. والأعمال تُوزَن صحائفُها، / [١٥٩ب] أو تجعل الحسناتُ أجساماً نورانية والسيّئاتُ ظلمانيةً.

المبحث الثامن

ذهب المحقّقون من الحكماء إلى أن ما ورد في الشرع من تفاصيل أحوال الجنةِ والنارِ والثوابِ والعقابِ تمثيلٌ وتصويرٌ لمراتب النفوس وأحوالِها في السعادة والشقاوة ولَذَّاتها وآلامها، فإنها لا تفنى، بل تبقى ملتذّةً بكمالاتها، فذلك ثوابُها وجِنانها،[٨] أو متألّمةً بنقصانها، فذلك عقابُها ونيرانها.

١ م: ولكن.
٢ م (غ): الجنة.
٣ م: و.
٤ وضبط في ج بالضم، والظاهر الكسر عطفا على قوله «كالحواس»، كما يتضح من الشرح: «وقيل هو الإدراك؛ فميزانُ الألوانِ البصرُ والأصواتِ السمعُ والطعومِ الذوقُ، وكذا سائر الحواس، وميزانُ المعقولات العلمُ والعقل.» (الشرح، ٢/١٦٤).
٥ م (غ) – قد.
٦ م (غ) + الخاطف.
٧ وفي هامش ج: أي يسقط.
٨ ج س: جناتها.

Ancak bu âlemde nefis bu olacak şeylere uyanmamıştır. Zira bu âlemde nefis için bazı bağlar ve bedenden ayrılmayla kaybolacak bir takım engeller söz konusudur. Nefsin şekâveti [yani öldükten sonraki mutsuzluğu] kesinlikle ebedî olarak devam etmez. Aksine nefis şekâvet derecelerinden saadet derecelerine doğru aşama aşama yol alır. Ebedî şekâvet kök salmış cehl-i mürekkep ve erdem melekesine zıt kötülükten ibarettir.

Bunun tafsîli şöyledir: Nefsin yetkinliğe ulaşamaması ya [akıl] garîzesinin eksikliği gibi ademî bir şeyden ya da kökleşmiş veya kökleşmemiş vücûdî bir şeyden kaynaklanır. Bu üç tanesinin herbirine nazarî ve amelî güç bakımından itibar edilir. Garîzenin noksanlığından kaynaklanan [nazarî ve amelî güçte] yetkinleşememeye hiçbir şekilde azap söz konusu değildir. Nazarî güçteki kökleşmiş zıtlıktan kaynaklanan cehl-i mürekkep gibi yetkinleşememenin ise azabı süreklidir. Diğer üç yetkinleşememe sebebi ise yetkinleşmeye zıt hâllerin kötülüğünün şiddeti ve zayıflığı, hızlı ve yavaş yok olmasına göre nicelik ve nitelik bakımından farklılık arz eden bir azabın ardından yok olur. Eğer nefis yetkinlikten ve yetkinliğe iştiyâktan ve bu hususlara zıt şeylerden tamamen uzak ise bu nefis Allah'ın rahmetinin genişliği içindedir. Bazıları ise bu tür bir nefsin idrakten âtıl bir şekilde kalmasını mümkün görmemiş ve bu nefsin başka bir cisme nefis olup onda tasarrufta bulunacak şekilde o cisme taalluk edeceğini söylemiştir ki bu tenâsühtür. Yahut bu nefis tahayyülde bulunmak için o cismi kullanır. Bu şekilde o nefis kendisindeki sûretleri idrak eder ve bununla lezzet alır. Bu cisim nefsin kendisine feyiz yoluyla gelmesini gerektirecek mizaçsal bir cisim değildir. Hatta bu cisim semâvî veya havaya ait ve benzeri bir cirmdir.

Bazı filozoflar cismanî haşri uzak görmemişlerdir. Çünkü müjdeleme ve uyarmanın dünyadaki düzen için faydalı olduğu aşikârdır. Müjdelenen ve uyarılan şeyleri itaat edene sevap verme, isyan edene ceza vermek suretiyle gerçekleştirmede ise her ne kadar azap gören için zarar söz konusu olsa da eksere kıyasla fayda daha fazladır.

وإنما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بالمفارقة. وليست شقاوتها سرمديةً البتة، بل قد تتدرَّج من دركات الشقاوة إلى درجات السعادة. وإنما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ والشِّرارةُ المضادة للملكة الفاضلة.

٥ وتفصيل ذلك أنّ فَوات كمال النفس يكون إمّا لأمر عدميّ، كنقصان[١] الغريزة، أو وجوديٍّ راسخ أو غير راسخ؛ كلّ من الثلاثة بحسب القوّة النظرية أو العملية.[٢] فالذي بحسب نقصان الغريزة[٣] لا عذاب عليه؛ والذي بحسب[٤] مضادٍّ[٥] راسخٍ في القوة النظرية، كالجهل[٦] المركب، فعذابه دائم؛ والثلاثة الباقية[٧] تزول بعد عذابٍ مختلفٍ في الكيف والكمّ بحسب اختلاف الهيئات المضادّة في شدّة

١٠ الرداءة وضعفِها وفي[٨] سرعة الزوال وبطئِه. وإن كانت / [١٦٠أ] النفس خالية عن الكمال والشوق إليه وعمّا يُضادّه فهي في سَعة من رحمة الله تعالى، ولم يجوّز بعضهم كونَها معطَّلةً عن الإدراك، فزعم أنها لا بد أن تتعلق بجسم آخر على أن تكون نفساً له تدبِّره، وهذا[٩] هو التناسخ؛ أو على أن تستعمله لإمكان التخيّل فتتخيّل الصورةَ[١٠] التي كانت عندها وتلتذّ بذلك، ولا يكون ذلك الجسم مِزاجيًّا[١١]

١٥ ليقتضي[١٢] فَيَضانَ نفس، بل يكون جرماً سماويًّا أو هوائيًّا أو نحو ذلك.

ولم يَستبعد بعضُهم الـمَعادَ الجسمانيَّ، لأن للتبشير والإنذار نفعاً ظاهراً في أمر النظام. والإيفاءُ بذلك بثواب المطيع وعقابِ العاصي ازديادٌ للنفع بالقياس إلى الأكثرين وإن كان ضرراً للمعذَّب.

---

١ ج: لنقصان.
٢ فتصير الأقسام ستة.
٣ ج – الغريزة، صح هامش. | أي سواء كان بحسب القوة النظرية أو العملية؛ فهذان قسمان.
٤ ج ل: بسبب.
٥ ج ل– مضاد، صح هامش ج ل.
٦ ل: بالجهل.
٧ ج س – الباقية، صح هامش ج.
٨ ج – في
٩ ل: هذا.
١٠ س م (غ): الصور.
١١ م: مزاجا.
١٢ ل: ليفيض.

Dokuzuncu Mebhas: [Mükâfat ve Ceza]

Sevap Allah'ın fazlındandır. İkâb (cezalandırma) ise adalettir. Ne sevap verme ne de cezalandırma Allah'a vâcip değildir. Şu kadar var ki Allah Teâlâ va'd [yani itaat edenleri mükafaatlandırma vaadi] ve vaîd [yani asileri cezalandırılacağı vaadin] de bulunmuştıur. Dolayısıyla Allah Teâlâ va'dinden dönmez. Vaîdinden dönmesi ise ihtilâf konusudur. Ayrıca kul sevab ve ikâbı hak edemez. Ancak hak etme kulun fiillerine ve terkettiği şeylere [sevap ve ikâbın] terettüb etmesi anlamında olabilir. Ayrıca hak etmenin [kulun] fiil ve terklerine izâfe edilmesi aklın çalışma sistemi bakımından da uygundur. Bu hususta Basra Mu'tezile'si ve Bağdad Mu'tezilesi'nin birçoğu bizimle aynı fikirdedir.

Bizim delillerimiz şunlardır:

1. Geçtiği üzere Allah'a hiçbir şey vâcip değildir.

2. İbadetler ne kadar çok olursa olsun bazı nimetlerin şükrünü karşılamazlar. Dolayısıyla kul taatiyle sevaba hak sahibi olamaz.

Denirse ki: Edilen ihsana karşılık şükürle mükellef tutma aklen çirkindir. [Cennetliklerin şükrü gibi] herhangi bir meşakkat olmadan yapılan şükür de sahihtir. Dolayısıyla meşakkatli ibadetlerin abes olmaması için bir karşılık gereklidir.

Deriz ki: Hüsün ile kubuh[un aklîliği] ve amacın gerekliliği anlayışını kabul ettiğimizde dahi çirkin olan, şükür için ihsanda bulunmaktır. Yoksa ihsana karşı şükrün vâcip olması değildir. Amacın gerekliliğinin karşılık vermek olduğunu kabul etsek dahi fazlıyla lütufta bulunması karşılık olarak yeter.

3. Eğer sevap ve ikâb hak edilmiş olarak vâcip olsa ömrü boyunca taatte bulunmuş sonra kâfir olmuş yahut ömür boyu âsi yaşamış sonra iman etmiş kimseden düşmemesi gerekirdi. Eğer sevap için taat üzere ölme ikâb için küfür üzere ölme hak etme açısından şart ise, illet [yani taat veya ma'siyet] ve şart [yani mümin veya kâfir olarak ölme] bir arada olmadığından sevap ve ikâbın hiçbir şekilde gerçekleşmemesi gerekirdi.

المبحث التاسع

الثواب فضل، والعقاب عدل، لا يجبان على الله إلا بمعنى أنه وَعدَ وأَوعدَ فلا يُخلِف، على اختلاف في الوعيد. ولا يستحقّهما العبد إلا بمعنى ترتّبهما على الأفعال والتُروكِ وملائمةِ إضافتهما إليهما[١] في مجاري العقول. ووافقَنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثيرٌ من البغدادية. ٥

لنا وجوه:

الأول: ما[٢] مرّ[٣] أنه لا يجب عليه شيء.

الثاني: أن[٤] الطاعات وإن كثرت لا تفي بشكر بعض النعم، فلا يُستحق عِوضٌ[٥] عليها.

١٠ فإن قيل: تكليف الشكر / [١٦٠ب] على الإحسان مستقبح عقلًا، والشكر بلا مشقة[٦] صحيح، فلا بد للمَشاقّ من عوضٍ لئلا تكون عبثاً.

قلنا –بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزومِ الغرض–: المستقبحُ هو الإحسان للشكر، لا إيجابُ[٧] الشكر على الإحسان. ولو سُلّم لزوم كون الغرض هو العوضَ فكفى[٨] بالتفضل[٩] عوضا.

١٥ الثالث: لو وجبا استحقاقاً لما سقطا عمّن واظب طولَ عمره على الطاعة[١٠] ثم كفر، أو على[١١] المعصية ثم آمن، ولو كان الموت على الطاعة[١٢] أو المعصية شرطاً في الاستحقاق لم يتحقق أصلًا لعدم اجتماع العلة والشرط.[١٣]

---

١ س ل م: إليها. | أي إلى الأفعال والتروك.
٢ س – ما.
٣ م + من؛ (غ – من).
٤ م (غ) – أن.
٥ وفي هامش ل: عوضا، نخ.
٦ وفي هامش ل: منفعة، نخ.
٧ س: لإيجاب.
٨ س م (غ): فيكفي.
٩ م: التفضل.
١٠ م (غ): الطاعات.
١١ ل – ثم كفر أو على، صح هامش.
١٢ ج – الطاعة ثم كفر أو على المعصية ثم آمن ولو كان الموت على الطاعة، صح هامش.
١٣ «لعدم الشرط عند تحقق العلة، وانقضاء العلّة عند تحقق الشرط.» (الشرح، ١٦٦/٢).

Muhaliflerin delilleri şunlardır:

1.Karşılığında bir menfaat olmadan -ki o menfaat sevaptır- kula meşakkatler yükleme zulümdür. Yine yapılmamasında herhangi bir zarar -yani ikâb- olmayan [ancak faydası olan] meşakkatler yükleme ise [yapılmamasında zarar olmasa da] yapılmasında fayda olduğu için nafilelerin vâcib olmasını gerektirir.

Şöyle reddedilmiştir: Amacın gerekliliğini kabul ettikten sonra, [amacın] nimete mukâbil şükür yahut vâcibi gerçekleştirdiği için övülmeyle mutluluk olması mümkündür. Yine [meşakkatli] fiilin vâcip kılınması, fiilin [kendisindeki] vâciblik yönüyle olabilir. Yahut o fiil başka bir gaye için meşakkatli kılınmıştır.

2. Sevap ve ikâbın vâcip olmaması ibadetlerde gevşekliğe ve günaha karşı cüretkârlığa sebep olur.

Şöyle reddedilmiştir: Va'd ve vaîdin genel oluşu ve gerçekleşeceğine dair çokça naslarla beraber sadece va'd ve vaîdden vazgeçmenin mümkün oluşu maksûda zarar vermez.

3. Eğer sevap ve ikâp vâcib olmasa [Allah Teâlâ için] vaadinden dönme Sâdık'ın verdiği haberde de yalan olma durumu söz konusu olur.

Şöyle reddedilmiştir: Sevap ve ikâbın gerçekleşecek olması vâcip olmalarını ve hak edilmiş olmalarını gerekli kılmaz.

Hâtime: [Mükâfat ve Ceza Hakkındaki Mu'tezile'nin Kendi İçindeki İhtilâfları]

Çirkinliği yapmamayla sevap veya vâcibi yapmamayla ikâb hak edilebilir mi meselesi Mu'tezile'nin [mükâfat ve cezâ meselesinde] kendi aralarında ihtilâf ettikleri noktalardan biridir. Mütekaddimleri demiştir ki: Hayır, [hak edilemez] zira yokluk illet olmak için uygun değildir. Ayrıca her bir an sayılamayacak kadar çirkinlik yapmama durumu söz konusudur.

احتجّ المخالف بوجوه:

الأول: إلزام المَشاقّ بلا منفعةٍ تُقابلها -وهي الثواب- ظلمٌ، وبلا مَضرّة في تركها -وهي العقاب- مستلزمٌ لوجوب النوافل، لثبوت المنفعة في فعلها.[1]

وردّ بعد تسليم لزوم الغرض، بأنه يجوز أن يكون[2] الشكرَ على النعم، أو السرورَ[3] بالمدح على أداء الواجب، وأن يكون[4] إيجابَ الفعل، بناءً على أنّ له[5] ٥
وجهَ وجوبٍ بصفة المشقَّة، أو جُعل شاقًّا لغرض آخر.[6]

الثاني: عدم وجوبهما[7] يفضي إلى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي.

وردّ بأنّ مجرّدَ جواز الترك مع شمول الوعد والوعيدِ وكثرةِ النصوص في الوقوع[8] غيرُ قادح في المقصود. ١٠

الثالث: لو لم يجبا / [١٦١أ] لزم الخُلف والكَذِب في إخبار الصادق.

وردّ بأن الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق.[9]

خاتمة: من فروع المعتزلة اختلافُهم في أنّ الثواب والعقاب هل[10] يُستحَقّان على الإخلال بالقبيح والإخلال بالواجب؟[11] فقال المتقدمون: لا، إذ العدم لا يَصلح علّة، وإذ في كل لحظة إخلال بما لا يحصى من القبائح.[12] ١٥

---

١ قال في الشرح في تقرير دليلهم: «ثم إن الفعل لا يجب عقلا لأجل تحصيل المنفعة، وإلّا لوجب النوافل، وإنما يجب لدفع المضرّة، فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسُنَ إيجابُه.»

٢ أي الغرض (ج).

٣ ضبط في ج بالفتح عطفا على «الشكر»؛ ويوافقه عبارة الشرح؛ وضبط في س بالكسر.

٤ أي الغرض؛ وهذا معطوف على قوله «يجوز أن يكون الشكرَ».

٥ أي للفعل.

٦ قوله «أو جعل شاقا لغرض آخر» جواب لاعتراض ذكره في الشرح: «لو كان كذلك لوجب على الله تعالى أن لا يجعلها شاقّة علينا بأن يزيد في قوانا، لأن وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة...» (١٦٦/٢).

٧ أي عدم وجوب الثواب والعقاب.

٨ أي وقوع الثواب والعقاب.

٩ وزاد في الشرح: «هذا، والمذهب جواز الخلف في الوعيد، بأن لا يقع العذاب، وحينئذ يتأكّد الإشكال، وسنتكلم عليه في بحث العفوِ إن شاء الله تعالى.» (١٦٦/٢-١٦٧).

١٠ س – هل.

١١ فيه لف ونشر مرتب. راجع الشرح، ١٦٧/٢.

١٢ فعندهم الإستحقاق ليس سببه الإخلالَ، بل سببه فعلٌ، هو ترك الواجب أو ترك القبيح، وهو وجوديّ. راجع الشرح، ١٦٧/٢.

Müteaahirleri bunun olacağını söylemiştir. Zira âyetlerde "O azîm olan Allah'a iman etmedi."[1], "Namaz kılanlardan olmadık miskini de doyuruyor değildik."[2] buyurulmuştur.

Bir diğer ihtilâf noktası sevabın yüceltmeyle ikâbın küçük düşürmeyle birlikte olmasının, sevap ile ikâbın devam etmesinin ve kendilerine [mahiyetlerine aykırı] birşeyin karışmamasının vâcib olmasıdır. Zira zorunlu olarak bilinmektedir ki yüceltme ve küçük düşürme hak edilmeyledir. Yine karşılıksız faydaları ihsan etme güzeldir. Ama bunun için meşakkatler yükleme ise abestir. Ancak yüceltme böyle değildir. Zira bir hak etme olmadan yüceltme güzel olmaz. Yine [sevap ve ikâbın] devamlı olması [iyiliğe teşvik ettiği kötülükten sakındırdığı için] bir lütuftur. Dolayısıyla vâciptir. [Sevap ve ikâba onlara aykırı bir şeyin] karışmaması ise rağbet ettirme ve korkutmada daha etkilidir.

Mükâfat ve ceza konusundaki ihtilâflarından bir diğeri de sevap ve ikâba ne zaman hak sahibi olunacağı hakkındadır. "Taat ve ma'siyet vaktidir." denmiştir. Ahirette olduğu söylenmiştir. "Ölüm hâlindedir." diyenler olmuştur. Muvâfât şartıyla fiil zamanı denmiştir. Muvâfât ise ölüme kadar bu taat ve ma'siyetin yok (habt) edilmemesi anlamındadır.

Onuncu Mebhas: [Cennet ve Cehennemde Sonsuzluk]

Cennete girenin cennette, [bildiği hâlde] inat ederek veya öyle olduğunu düşünerek kâfir olanın ise cehennemde ebedî kalacağında tartışma yoktur. Hatta böyle bir kimse [doğruya ulaşmak için] olabildiğince gayret göstermiş olsa da ebedî olarak cehennemde kalır. Zira bu kimse bu husustaki nasların genel ifadelerine dâhil olmaktadır. Bu hususta Câhız ve Anberî'nin ihtilâflarına itibâr edilmez.[3] Ayrıca müşriklerin çocukları gibi hükmen kâfirlerin durumu da böyledir. Fakat Mu'tezile buna karşı çıkmıştır. Onlara göre müşrik çocuklarına azap etmek zülümdür. Dolayısıyla müşrik çocukları ahirette cennet ehlinin hizmetçileri olacaktır. Şöyle de denilmiştir: Müşrik çocuklarından Allah Teâlâ'nın eğer buluğa erselerdi iman edip ibadette bulunacaklarını bildikleri cennete girer. Kâfir olup ma'siyyette bulunacaklarını bildikleri ise cehenneme girer.

1 Hakka 69/33.
2 Müddessir 74/43-44.
3 Bu kimselere göre bir kişi bütün gücünü harcadığı hâlde küfür inancına ulaşmışsa bu kimse mâzurdur. Bkz. Teftâzânî, *age.,* c. 2, s. 168.

وقال المتأخرون به،[١] لقوله تعالى: [٢]﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللهِ الْعَظِيمِ﴾ [الحاقة، ٣٣/٦٩]، ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر، ٤٣/٧٤-٤٤].

ومنها[٣] أنه يجب اقترانُ الثوابِ بالتعظيم، والعقابِ بالإهانة؛ ودوامُهما؛[٤] وخلوصُهما[٥] عن الشَوْب؛ للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والإهانة،[٦] ولأن التفضّل بالمنافع حسَنٌ ابتداءً فإلزام المَشاقّ لأجلها عبث، بخلاف التعظيم[٧] فإنه لا[٨] يَحسن من غير استحقاق؛ ولأنّ الدوام لطف فيجب؛ والخلوص أدخَل في الترغيب والترهيب.

ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق، فقيل: وقتَ الطاعة والمعصية، وقيل: في الآخرة، وقيل: حالةَ الاخترام،[٩] وقيل: وقتَ الفعل بشرط الموافاة، وهي أن[١٠] لا تَنحبط[١١] إلى الموت.

المبحث العاشر

لا خلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة،[١٢] ولا في خلود الكافر عناداً أو اعتقاداً في النار وإن بالغ / [١٦١ب] في الاجتهاد،[١٣] لدخوله في العمومات، ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبريّ.[١٤] وكذا الكافر حكماً[١٥] كأطفال المشركين، خلافاً للمعتزلة، حيث جعلوا تعذيبهم ظلماً فهم خدّم أهل الجنة. وقيل: مَن علم اللهُ منه الإيمانَ والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومَن علم منه الكفرَ والمعصية ففي النار.

١ في هامش ل: نعم، نخ. ويوافقه عبارة الشرح، ١٦٧/٢.
٢ ج + خذوه فغلوه.
٣ أي ومن فروع المعتزلة.
٤ أي دوام الثواب والعقاب.
٥ م (غ): خلوصهما (بدون واو)، وخطأه ظاهر. راجع الشرح، ١٦٧/٢.
٦ ل – ودوامُهما وخلوصُهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والإهانة، صح هامش.
٧ أي بخلاف التفضل بالتعظيم. راجع الشرح، ١٦٧/٢.
٨ م – لا.
٩ الاخترام: أي الموت والهلاك.
١٠ ل – أن، صح هامش.
١١ م: يحبط؛ (غ: ينحبط). | أي الطاعة والمعصية. راجع الشرح، ١٦٧/٢.
١٢ ج – في الجنة، صح هامش.
١٣ أي وإن «بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المقصود ولم ينل المقصود». الشرح، ١٦٨/٢.
١٤ في المبالغ في الطلب والنظر، حيث قالا بأنه معذور. راجع الشرح؛ ١٦٨/٢.
١٥ س – حكماً، صح هامش.

Müminlerden büyük günah işleyip tövbe etmeden ölenlere gelince, bizim bu husustaki mezhebimiz, azap göreceği veya affedileceği hakkında kesin bir şey söylememektir. Doğrusu şöyle demektir: Allah dilerse affeder dilerse de azap eder. Fakat bu kimse ebedî olarak cehennemde kalmaz. Mu'tezile'ye göre ise bu kimse kesinlikle ebedî olarak cehennemde kalır. Mukâtil'in ve bazı mürciîlerin "Müminlerin âsîleri hiçbir şekilde azap görmez; cehennem sadece kâfirler içindir." şeklindeki görüşlerine itibâr edilmez.

Bu meselede bizim delillerimiz şunlardır:

1. Müminlerin cennete gireceklerine delâlet eden naslardır. Cehenneme girmeden önce cennete girme ittifakla söz konusu değildir. Dolayısıyla bu cennete girme, cehennemden sonra veya hiç cehenneme girmeden söz konusu olacaktır.

2. Müminlerin cehennemden çıkacaklarına delâlet eden naslardır.

3. Yüz sene devamlı bir şekilde ibadetlerde bulunan, sonrada bir yudum şarap içen bir kimsenin ebedî cehennemde kalması, size göre zulüm değilse o zaman zulüm diye bir şey yoktur.

4. Ma'siyet miktar ve zaman olarak sınırlıdır. Cezası da adaleti gerçekleştirmek için bu şekilde olur.

5. Sevaba hak sahibi olma, [bize göre] vaat edildiği için veya [size göre] aklen büyük günah işlemeyle -geleceği üzere- yok olmaz. Sevap ise ancak ateşten çıkmakla tasavvur edilebilir.

Mu'tezile'nin delilleri şunlardır:

1. Cehennemde ebedî kalınacağına dair nasların genel oluşu. Örneğin, "Kim Allah ve resûlune isyan ederse o kimse için ebedî kalacağı cehennem vardır."[1], "Kim bir mümini taammüden öldürürse onun cezası ebedî bir şekilde cehennemde kalmaktır."[2] "Fasık olanlara gelince, onların varacakları yer cehennemdir. Her ne vakit oradan çıkmak isteseler tekrar oraya döndürülürler."[3], "Facirler cehennemdedir. Din günü oraya girerler ve oradan kaybolacak değillerdir."[4], "Kim Allah ve resûlune isyan eder ve onun sınırlarını çiğnerse Allah onu ebedî kalacağı cehenneme sokar."[5], "Evet, kim ki günah işler ve hataları da onu kuşatırsa işte onlar cehennemliklerdir. Ve orada ebedî kalacaklardır."[6] âyetleri bu şekildedir.

1 Cin 72/23.
2 Nisa 4/93.
3 Secde 32/20.
4 İnfitar 82/14-16.
5 Nisa 4/14.
6 Bakara 2/81.

وأما[1] من ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة؛ فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو أو العقاب، بل إن شاء الله عفا وإن شاء عذَّب، لكن لا يُخلَّد في النار؛ وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار؛ ولا عبرة بقول مقاتل وبَعضِ[2] المرجئة:[3] إن عُصاة المؤمنين لا يعذَّبون أصلًا، وإنما النار للكفار.

٥ لنا وجوه:

الأول: النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقاً بل بعده أو بدونه.

الثاني: النصوص الدالة على خروجهم من النار.[4]

الثالث: أن[5] مَن واظب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو ١٠ لم يكن تخليده في النار ظلماً عندكم فلا ظلم.

الرابع: أن المعصية متناهية زماناً وقدراً فجزاؤها كذلك، تحقيقاً للعدل.

الخامس: أن استحقاقه الثواب وعداً أو عقلًا لا يزول بالكبيرة لما سيأتي، ولا يتصور إلا بالخروج / [١٦٢أ] من النار.

احتجت المعتزلة بوجوه:

١٥ الأول: عمومات الوعيد بالخلود: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَاِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَٓا﴾ [الجن، ٢٣/٧٢]، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَٓاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء، ٩٣/٤]، ﴿وَاَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوٰيهُمُ النَّارُ كُلَّمَٓا اَرَادُٓوا اَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَٓا اُعِيدُوا فِيهَا﴾ [السجدة، ٢٠/٣٢]، ﴿وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَٓائِبِينَ﴾ [الانفطار، ١٤/٨٢-١٦]، ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ ٢٠ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء، ١٤/٤]، ﴿بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَاَحَاطَتْ بِهٖ خَطٖيٓـَٔتُهُ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة، ٨١/٢].

---

١ ل – أما.
٢ س م (غ) : لقول مقاتل ولبعض.
٣ ج: المُرجيّة.
٤ كقوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوٰيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ اِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، ﴿فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. راجع الشرح، ١٦٨/٢.
٥ ل – أن، صح هامش.

Cevap: Sîgaların umûm ifade ettiğini kabul ettikten sonra, bu âyetlerin ilkinden tevbe eden ve küçük günah işleyen hariçtir. Zira bu kimseler ittifakla ebedî cehennemde kalmazlar. O hâlde [âm nassın tahsîsi] katiyyetini ortadan kaldıracağı için büyük günah işleyen de bu âyetin umûmundan çıkabilir. Ayrıca hak sahibi olma, [azaba uğrama değil,] azabı görme gayesiyle gayelidir. Zira âyetin devamında "Ta ki tehdit edildikleri azabı görünce…"[1] buyurulmuştur. Bu kabul edilse dahi ebedî azaba müstahak olma ebedî azabın gerçekleşmesini vâcip kılmaz. Yine âyetteki, mümini kasdî öldürmedeki taammüd İbn Abbâs'ın tefsir ettiği üzere o katli helal saymadadır. Yahut delillerin arasını cem ederekten "Ayetlerdeki ebedî kalmayla kastedilen uzun süre kalmadır." denir. Âyetteki fasıklarla kastedilen ise haşri inkâr eden kâfirlerdir. Bunun karînesi ise "Hadi yalanladığınız azabı tadın."[2] âyetidir. Diğer âyetler ise delilleri cem ederek [değerlendirildiğinde] kâfirlere özgüdür. Yine âyetteki cehennemden ayrılmamak, herkes için geçerli değildir. Yahut uzun süre kalma manasındadır. Sonsuz kalmak da bu şekilde değerlendirilebilir. İslâm sınırlarını aşmak ve hatanın kuşatması ise iman kalmayacak şekilde anlamındadır.

2. Fasık eğer cennete girse hak ederek girmiş olacaktır. Hâlbuki amelini yok ederekten veya günahıyla sevabı denk gelmiş olduğundan -geleceği üzere- bu hak, yok olmuştur.

Cevap: iki mukaddime de men edilir.

3. Eğer fasıkın azabı bitecek olsa kâfirin azabının da bitmesi gerekir. Zira ikisi içinde ma'siyetin sonlu olması ortak noktası söz konusudur.

Cevap: Sonluluğun illet olması, küfrün miktarının sınırlı olması, nas dururken kıyasta bulunma ve bu kıyasın itikâdî meselelerde olması men' edilir.

4. Azabın devam edeceğini vaîdde bulunmak günahtan daha uzaklaştırıcı olduğu için lütuftur. Dolayısıyla vâciptir. Sonrada yok olmaz.

Cevap: Lütfun vâcip olduğunu kabul ettikten sonra deriz ki: Azabın bir noktada kesilmesi de lütuftur. Dolayısıyla bu lütuf mümin için; devam eden azap da kâfir için olsun. Zira herkes için lütuftaki en son nokta vâcip değildir.

1 Cin 72/24.
2 Sebe' 34/42.

والجواب، بعد تسليم عموم الصيغ، أنه قد أُخرج من الأول التائبُ وصاحبُ الصغائر فلم تَبق قطعيةٌ وفاقاً فليُخرَج منها مرتكبُ الكبيرة أيضاً، على أن الاستحقاق فيها مُغَيًّا[1] بغايةِ رؤية[2] العذاب، لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوۡا مَا يُوعَدُونَ﴾ [الجن، ٢٤/٧٢]، ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبَّد لا يوجِب وقوعَه؛ وأن معنى "متعمّداً": مستحلًّا قتلَه،[3] على ما فسره ابن عباس رضي الله عنه، أو المراد بالخلود المكث الطويل، جمعاً بين الأدلة؛ وأن المرادَ بـ "الذين فسقوا" الكفارُ المنكرون للحشر، بقرينة قوله تعالى: ﴿ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [سبأ، ٤٢/٣٤]؛ والبواقي مختصةٌ بالكفار، جمعاً بين الأدلة، أو المراد بعدم غيبتهم سلبُ العموم أو المبالغةُ في المكث؛ / [١٦٢ب] وكذا الخلود، أو المراد[4] تَعدِّي حدودِ الإسلام وإحاطةُ الخطيئة بحيث لا يبقى الإيمان.

الثاني: أن الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاقٍ وقد انتفى بالإحباط أو الموازنةِ على ما سيجيئ.[5]

والجواب: منع المقدّمتَين.

الثالث: لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر بجامعِ تَناهي المعصية.

والجواب: منعُ علّيّة التناهي، ومنعُ تناهي الكفر قدراً، ومنع صحة القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات.

الرابع: أن الوعيد بدوام العذاب لطف لكونه أزجر فيجب ثم لا يزول.

والجواب، بعد تسليم وجوب اللطف، أن المنقطعَ أيضاً لطفٌ فليكن للمؤمن، والدائمُ للكافر، إذ ليس يجب لكل أحد ما هو الغاية في اللطف.

---

١ ج: مغيٌّ.
٢ س – رؤية، صح هامش.
٣ م (غ): قبله. وعبارة الشرح في المطبوع (م، ١٦٩/٢) وأصلِه (غ، ورق ١٧٨أ): «مستحلا فعله»؛ لكن في بعض النُسَخ (فل، ورق ٢٢٠أ): «مستحلا قتله».
٤ س م (غ): والمراد؛ ل - بعدم غيبتهم سلبُ العموم أو المبالغةُ في المكث وكذا الخلود أو المراد، صح هامش.
٥ في المبحث التالي.

On Birinci Mebhas: [Bir Müminin Hem Günah Hem de Sevap İşlemesi Durumu]

Bize göre, yaptığı iyiliklerin yanında kötülükler de işleyen bir mümin, ateşe girdikten sonra dahi olsa cennete girer. Mu'tezile'ye göre ise kötülükler iyilikleri yok ettiği için bu kimse ebedî olarak cehennemliktir. Hatta Mu'tezile'nin cumhuruna göre tek bir büyük günah bütün ibadetleri yok eder. Onların bu görüşü sem'î açıdan fasittir. Zira Allah'ın iyi kimselerin iyiliklerini [karşılıksız bırakıp] zayi etmeyeceğine delâlet eden naslar söz konusudur. Aklî açıdan da fasittir. Zira yüz sene ibadette bulunmanın sevabının bir yudum şarap içmekle yok olmasının çirkinliği kesindir. Ayrıca sevabı hak etme yönü -ki bu, onlara göre fiilin iyilik oluşu ve emre uyulmuş olmasıdır- bâkîdir. Yine bu anlayış büyük günahın da dinden dönme gibi ibadetin sıhhatine aykırı olmasını gerektirir.[1]

[Mu'tezilîler] dediler ki: Sevap yüceltmeyle birlikte devam eden saf katışıksız bir menfaattir. İkâb ise küçük düşürmekle birlikte devam eden katışıksız bir zarardır. Dolayısıyla bu ikisi hak edilme bakımından bir araya gelemezler.

Deriz ki: Sevap ve ikâb için devam ve katışıksız olmanın gerekliliği kabul edilse dahi bu, iki hak etmenin birbirine aykırı olmasını gerektirmez. Aykırı olmasını kabul etsek dahi iyiliğin kötülükle iptal olması kötülüğün iyilikle yok olmasından daha evla değildir. Nasıl olsun ki! Allah Teâlâ "İyilikler kötülükleri götürür."[2] buyurmuştur.

İki Cübbâî'ye göre taat ve ma'siyetten hangisi -sayı bakımından değil- sevap ve günah bakımından fazla olursa diğerini geçersiz kılar. Sonra Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre daha az olan geçersiz olurken çok olandan hiçbir şey eksilmez. İşte bu, tam geçersiz (ibtâl) olmadır. Ebû Hâşim Cübbâî'ye göre ise az olan düşer. Çok olandan da aza mukâbil gelen kısım düşer. İşte bu müvâzenedir. Sonra bu iki Cübbâî bu müvâzene veya amellerin yok olma durumunun iki fiil yani taat ve ma'siyet arasında mı, hak edilen şeyler yani sevab ve ikâb arasında mı yahut iki hak etme arasında mı olduğu hususlarında ihtilâf etmişlerdir.

1 Yani mürtedken yapılan ibadet sahih olmadığı gibi büyük günah işledikten sonra yapılan ibadet de sahih olmamalıdır.

2 Hûd 11/114.

المبحث الحادي عشر

المؤمن إذا خلط الحسناتِ بالسيئات؛ فعندنا في الجنة ولو بعدَ النار؛ وعند المعتزلة مخلد في النار، ذهاباً إلى أن السيئات[1] تُحبط الحسنات، حتى ذهب الجمهور منهم إلى أن الكبيرة الواحدة تُحبط جميع الطاعات، وهو فاسد؛ سمعاً، للنصوص الدالة على أن الله لا يضيع أجر المحسنين؛ وعقلًا، للقطع بقبح إبطال ثواب طاعةِ مائةِ سَنة بشرب جرعة من الخمر، / [١٦٣أ] ولأن جهة الاستحقاق عندهم –وهو كون الفعل حسنة وامتثالًا– باقٍ، ولأنه يوجب منافاةَ الكبيرة لصحة الطاعة، كالردة.

قالوا: الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم، والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الإهانة، فلا يجتمعان استحقاقاً.

قلنا: لو سُلّم لزوم قيد الخلوص والدوامِ فلا يوجب تَنافيَ الاستحقاقين، ولو سُلّم فليس إبطال الحسنة بالسيئة أَولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[2] [هود، ١١/١١٤].

وذهب الجبائيان[3] إلى أن أياً من الطاعات والمعاصي أَرْبَتْ قدراً –بحسب الأجر والوِزر، لا عدداً– أحبطت[4] الأخرى، ثم زعم أبو عليّ أن الأقلّ يَسقط ولا يُسقِط[5] من الأكثر شيئاً، وهذا هو الإحباط المحض، وأبو هاشم أنه يَسقط ويُسقط من الأكثر[6] ما يقابله، وهذا هو الموازنة، واختلفوا في أن ذلك يعتبر بين الفعلَين أعني الطاعة والمعصية، أو المستحَقَّين أعني الثواب والعقاب، أو الاستحقاقين.[7]

---

١ ل - بالسيئات فعندنا في الجنة ولو بعدَ النار وعند المعتزلة مخلد في النار ذهاباً إلى أن السيئات، صح هامش.
٢ «وحَكَم بأن السيئة لا يجزى إلى بمثلها والحسنة تجزى إلى بعشرة أمثالها إلى سبعمائة وأكثر.» (الشرح، ٢/١٧٠)
٣ ل: الجبائي؛ وفي هامش ل: الجبائيان ، نخ.
٤ م: حبطت.
٥ ج - ولا يُسقِط، صح هامش.
٦ ل – شيئاً وهذا هو الإحباط المحض وأبو هاشم أنه يَسقط ويُسقط من الأكثر، صح هامش.
٧ قال في الشرح: «وبالجملة لا يخفى على أحد أن القول بما ذهبا إليه من الإحباط والموازنة لا يصحّ إلا بنصٍّ من الشارع صريحٍ ونقلٍ صحيح. (٢/١٧١).

Amellerin tamamen iptal olacağına dair "İşlediklerinizin boşa gitmemesi…"[1], "Onların bütün amelleri boşa gitmiştir."[2] "Sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın."[3] benzeri âyetleri delil olarak ileri sürmüşlerdir. Fakat bu âyetlerle, iki cihetten birinin üstün olması bir yana tartışma konusu olan önceden veya sonradan olan bir kötülükle tam bir iyiliğin bâtıl olması meselesi dahi sabit olmaz.

İmam Râzî iyiliklerin yok olması meselesinin bâtıl olduğu hakkında istidlâl de bulunmuştur. [Buna göre] Ebû Ali'nin görüşünün bâtıl oluşu şöyledir: Bu şekilde geçmiş iyilik yok olmaktadır. Hâlbuki bu size göre zulümdür; "Kim zerre kadar bir iyilik yaparsa onun karşılığını görür."[4] âyetine de aykırıdır. Aynı zamanda bu durumda tercih edici olmadan bir tarafın ağır basması söz konusudur. Ebû Hâşim'in görüşünün bâtıl oluşu ise şöyledir: Sonradan olanın ilişmesi, önceden olanın zâil olması şartına bağlıdır. Bu durumda önceden olanın zâil olmasının sonradan olanın ilişmesiyle olması kısır döngü olur. Yine çok olanın bazı cüzlerinin evla olması durumu söz konusu değildir. Bu durumda çok olanın tamamının yok olması gerekir. Yine çok olanın diğeriyle bir ânda yok olması ikisinin yok olduğu hâlde var olmalarını gerekli kılar. Zira mâlul ortaya çıkarken illet bulunur. Bu ikisinin birden değil de art arda zâil olması ise mâlulün, illeti olmadan ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Çünkü ikincisinin zâil olması onu zâil edecek bir şey olmadan gerçekleşir.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Hak etme şer'î bir itibârdır. Hak etmenin hakiki bir tesiri ve hakiki etkilenmesi söz konusu değildir. Sevap ve ikâb ahirette gerçekleşir. İki fiilin ise birinin diğeriyle yok olması düşünülemez. Aksine ameli boşa çıkarmanın manası, Allah'ın âsiye yaptığı ibadetin sevabını vermemesidir. Denge olması ise ikisine de karşılık vermez ve sevap ölçüsünde ikâbı terkeder manasındadır.

İmâmü'l-Haremeyn demiştir ki: Hiçbir kebîrenin günahı Allah'ı bilmenin sevabından fazla olamaz. Dolayısıyla İmamü'l-Haremeyn'in bu ifadelerine göre bütün büyük günahları imanın düşürmesi onlar için gerekli olur.

1 Hucurât 49/2.
2 Tevbe 9/17.
3 Bakara 2/264.
4 Zilzâl 99/7.

واستدلوا على الإحباط في الجملة بمثل قوله تعالى: ﴿اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ﴾ [الحجرات، ٢/٤٩]، ﴿اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ﴾ [التوبة، ١٧/٩]، و﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى﴾ [البقرة، ٢٦٤/٢]، لكنه لا يُثبت ما هو المتنازَع من[١] بطلان حسنةٍ كاملةٍ / [١٦٣ب] بسيئة سابقة أو لاحقة، فضلًا عن تفضيل الجانبين.[٢]

واستدلّ الإمام[٣] على بطلانه؛ أما على رأي أبي عليّ، فلأنه تلغو الطاعة السابقة وهو ظلم عندكم، وينتفي[٤] بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزال، ٧/٩٩]، مع ما فيه من الترجّح بلا مرجّح. وأما على رأي أبي هاشم، فلأنّ طرَيان الحادث مشروط بزوال السابق، فزواله به دورٌ؛ ولأنه[٥] لا أولوية لبعض أجزاء الكثير،[٦] فيلزم أن يفنى بكليته؛ ولأنّ زوال كلٍّ بالآخر دفعةً يوجب وجودَهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول، وعلى التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علته لأن زوال الثاني بلا مزيل.

واعتُرض بأنّ الاستحقاق اعتبار شرعيّ ليس له تأثير وتأثر حقيقي، والثواب والعقاب إنما يوجَدان في الآخرة، والفعلان لا يتصور فناء أحدهما بالآخر، بل معنى الإحباط أن الله تعالى لا يثيب العاصي على الطاعة، ومعنى الموازنة أنه لا يثيب عليها ويترك العقابَ على المعصية بقدرها.

وقال إمام الحرمين: لا كبيرةَ يُربِي[٧] وِزرُها على أجر معرفة الله، فيلزمهم أن يَدرأوا بها جميعَ الكبائر.[٨]

---

١ س: بين.
٢ ج ل: الجنايتين. | ولعل المراد بتفضيل الجانبين هو الموازنة بين الحسنة والسيئة.
٣ يعني الإمام الرازي. راجع الشرح، ١٧١/٢.
٤ ج: ومنفي؛ س: ومنع؛ ل: ومبقى؛ وفي هامش ل ومنفي.
٥ ج س م (غ): لأنه (بدون واو)؛ وما أثبتناه هو الموافق للشرح، حيث جعله علة ثانية. راجع الشرح، ١٧١/٢.
٦ في هامش ل: الكبير، نخ؛ م: الكبير.
٧ وفي هامش ج: يُربِي أي يزداد.
٨ قال في الشرح بأن قول إمام الحرمين هو الأقرب. (١٧٢/٢).

On İkinci Mebhas: [Büyük ve Küçük Günahın Durumu]

Ümmet tövbe olsun veya olmasın küçük günahların, tövbenin ardından ise büyük günahların ittifakla affedileceği görüşündedir. Yine küfür için affın aklen mümkün olması tartışılsa dahi vaki olmayacağı hususunda da ittifak vardır. Fakat tövbe olmadan büyük günahların affedilmesi tartışma konusudur. Bizim ashabımız bunu mümkün görmüştür. Hatta sabit olduğunu ortaya koymuşlardır. Mu'tezile ise buna sem'î delillere dayanarak karşı çıkmıştır. Ama onların ekserisine göre de bu aklen mümkündür.

Bizim bu hususun imkânına dâir delilimiz şudur: Cezalandırmak Allah Teâlâ'nın hakkıdır. Dolayısıyla O, bu cezayı düşürebilir. Vaki olduğuna dair delillerimiz şunlardır: "Allah kötülükleri affeder."[1] "Birçok günahı affeder."[2], "Allah bütün günahları affeder."[3], "Allah kendisine ortak koşulması dışındaki bütün günahları affeder."[4] âyetleri ve bu konudaki birçok hadistir. Bu tür nasları küçük günahlara veya tövbeden sonraya has kılma; hak edilmiş cezaları ertelemeye, bütün günahlar için had cezaları koymamaya, çok ağır mükellefiyetler yüklememeye veya dünyada rüsvay etmemeye hamletme, delil olmadan nasların zâhirinden ayrılmak olduğu gibi müfessirlerin görüşlerine ve sahih hadislerin sarîh beyanlarına da aykırıdır. Zaten bazı naslar için bu teviller mümkün de değildir. Çünkü tövbeyle Allah'ın günahları affetmesi şirk dışındaki günahlara tahsîs edilemez. [Zira Allah tövbeyle şirki de affeder]. Yine tevbeden sonra affı meşîete [yani Allah'ın dilediği kimseyi affedeceğine] bağlamak da uygun olmaz. [Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın tövbeleri kabul etmesi vâciptir]. Ayrıca diğer te'villerin şirk için geçerli olmadığını söylemek de uygun olmayacaktır.

Büyük günahların tövbesiz affedilmeyeceğini söyleyenlerin aklî delili şöyledir: Affın mümkün olması çirkinliğe teşvik olur ki bu imkânsızdır.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Bu kaideyi kabul ettiğimizde dahi affın çirkinliğe teşvik olması men' edilmiştir. Doğrusu sadece cezalandırma ihtimali bile insanları çirkinlikten alıkoyucu iken ceza ihtimalinin baskın olması ve nasların buna delâlet etmesi nasıl alıkoyucu olmaz ki!

---

1 Şûrâ 42/25.
2 Şûrâ 42/30.
3 Zümer 39/53.
4 Nisâ 4/48.

المبحث الثاني عشر

اتّفقت الأمّة على العفو عن الصغائر مطلقاً / [١٦٤أ] وعن الكبائر بعد التوبة، وعلى أنه لا عفو عن الكفر على اختلافٍ في الجواز عقلًا. واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة، فجوزه أصحابنا بل أثبتوه، ومنعه المعتزلة سمعاً وإن جاز عقلًا عند الأكثرين منهم.

لنا: على الجواز أن العقاب حقه فله إسقاطه، وعلى الوقوع[١] النصوص الناطقة: ﴿وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى، ٢٥/٤٢]، ﴿وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى، ٣٠/٤٢]، ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر، ٥٣/٣٩]، ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَٓاءُ﴾ [النساء، ٤٨/٤]، وفي الأحاديث أيضاً كثرة. والتخصيصُ بالصغائر أو بما بعد التوبة؛ أو الحملُ على تأخيرِ العقوبات المستحقة أو عدمِ[٢] شرع الحدود في عامة[٣] المعاصي، أو على ترك وضعِ الآصار عليهم والفضائحِ[٤] في الدنيا –مع كونه عدولًا عن الظاهر بلا دليلٍ ومخالفةً لأقوال المفسّرين وللأحاديث[٥] الصحيحة الصريحة، مما[٦] لا يصحّ في البعض، إذ المغفرة بالتوبة لا يخص ما دونَ الشرك، ولا يلائم التعليقَ بالمشيئة، وباقي المعاني لا يناسب النفي عن الشرك.[٧]

للمانعِين عقلًا:[٨] أنّ جواز العفو إغراءٌ على القبيح فيمتنع.

ورُدّ، بعد تسليم القاعدة،[٩] بمنع كونه إغراءً، بل مجردُ احتمال العقوبة / [١٦٤ب] زاجر، فكيف مع الرجحان وشهادةِ النصوص.

---

١ أي وقوع العفو.

٢ وفي هامش ل + على، نخ. | معطوف على قوله « تأخير العقوبات» (ج).

٣ م: غاية.

٤ معطوف على قوله «وضع». قال في الشرح: «أو على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الأمم السالفة، أو على ترك ما فُعِل ببعض الأمم من المسخ وكِتبةِ الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا»، (١٧٣/٢).

٥ ل: الأحاديث.

٦ خبر لقوله «والتخصيص».

٧ قال في الشرح: «وأما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك أقوى على ما لا يخفى، فلا معنى للنفي.» (١٧٣/٢).

٨ قال في الشرح: «تمسك الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا، وهم البلخي وأتباعُه، بأنه إغراء...» (٢:١٧٣).

٩ يعني قاعدة الحسن والقبح العقليين. راجع الشرح، ١٧٣/٢).

Sem'î olarak reddedenler ise fasıklar hakkında naslarda gelen tehditleri ileri sürmüşlerdir. Zira vaadinden dönme ve yalan söyleme ittifakla noksanlıktır.

Bu şöyle reddedilmiştir: Fasıklar vaadin kapsamı içindedirler. Allah için vaadden dönmek icmâyla bâtıldır. Ancak vaîdden dönme bunun aksinedir. Zira vaîdden dönme bir keremdir ve bazıları Allah için mümkün olacağını söylemiştir. Evet, haberin yalan olmasının gerekmesi ve sözün değiştirilmesi durumu sorunludur. Bu hususta evla olan fasıkların bu vaîdlerin umûmundan çıkarılmasıdır. Bu çıkarılma nesih değildir ki haberde imkânsız olsun. Müstakbelde yalanın söz konusu olmayacağı görüşüne gelince bu çok zayıftır.[1] Yine "Bize göre Allah'ın kelâmının doğruluğu ezelîdir; değişmez. [Zira kıdemi sabit olanın yok olması imkânsızdır]. Yine size göre yalanın imkânsızlığı çirkin olmasındandır. Hâlbuki af ona bağlı olduğu için burada çirkinlik söz konusu değildir. Bu, bir kimsenin yarın Zeyd'i öldüreceğini söyleyip sonra öldürmemesine benzer." şeklindeki görüş de çok zayıftır. Nedeni de şudur: Doğruluğun ezelî olması affın terkedilmesini gerekli kılar. Haber verdiğinde yalanın mümkün olması ise sayılamayacak kadar çok probleme neden olur.

Hâtime: [Mu'tezile'ye Göre Fasığın Ahiretteki Durumu]

Mu'tezile'nin meşhur görüşüne göre, fasık ebedî cehennemliktir. Azap göreceği hakkında kesin bir şey söylememe "ircâ" olur. Bu görüşün Mu'tezile'nin genelinin değil de bir kısmının görüşü olması gerekir. Zira onların çoğunluğunca tercih edilen görüş şudur: Büyük günahlar, büyük günahların ikâbının ibadetlerin sevabından fazla olması durumunda ibadetleri düşürür. Bunun ilmi ise Allah'a aittir. Fakat sevap ve ikâblar eşit olduğu takdirde ise tereddüt etmişlerdir. Basra Mu'tezilesi ve Bağdat Mu'tezilesi'nin bir kısmı aklen ve şer'an [büyük günahları] affın mümkün olduğunu söylemiştir. Aklen mümkün olmasında ise Ka'bî hariç [ittifak vardır].

1 Müteaahhir Mu'tezîliler yalanın geçmiş haberde olacağını gelecek haberde yalanın olmayacağını dolayısıyla vaîdinden dönmenin yalan olmadığını söylemişlerdir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 176.

وسمعاً:[1] بالنصوص[2] الواردة في وعيد الفساق، فإنّ الخُلف والكَذِبَ نقص بالاتفاق.

وردّ بأنهم داخلون في عمومات الوعد، والخلفُ في الوعد باطل بالإجماع، بخلاف الخلف في الوعيد، فإنه كرَم يجوّزه[3] البعض.

٥ نَعم، حديث لزوم الكَذِب وتبديلِ القول مشكل؛ فالأَولى القول بإخراجهم عن عموم اللفظ، وبأنّه ليس نَسخاً ليمتنع[4] في الخبر. وأما القول بأنّ الكذِب لا يجري[5] في المستقبل فضعيف جداً. وكذا القول[6] بأن صدق كلامه عندنا أزليّ[7] فلا يتغير؛ والكذِبُ عندكم إنما امتنع[8] لقبحه، ولا قبح ههنا لتوقف العفوِ عليه،[9] كمن أخبَرَ أنه يقتل زيداً غداً فلَم يقتله. وذلك[10] لأنّ أزلية الصدق تقتضي ترك العفو، وجوازُ الكذِب في إخباره يُفضي إلى مفاسدَ لا تحصى. ١٠

خاتمة: قد اشتهر من المعتزلة أن الفاسق[11] مخلّد، وأن عدمَ القطع بعقابه إرجاءٌ؛(١٩) لكن ينبغي أن يكون هذا مذهبَ البعض، إذ المختار عند الأكثرين[12] هو أن الكبائر إنما تُسقط الطاعات إذا زاد[13] عقابُها على ثوابها، وذلك في علم الله؛ واضطربوا فيما إذا تساويا، وصرّحوا بجواز العفو عقلًا وشرعاً / [١٦٥أ] عند البصرية وبعض البغدادية، وعقلًا عند غير الكعبيّ. ١٥

---

١ قال في الشرح: «تمسك القائلون بجوازِ العفو عقلا وامتناعِه سمعًا، وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية، بالنصوص...» (١٧٤/٢).
٢ كذا في جميع النُسَخ التي اعتمدناها؛ وفي بعض النُسَخ (ب، ورق ٣٠٨): النصوص؛ وهو أحسن.
٣ م (غ): جوزه؛ وفي هامش غ: يجوزه، نخ.
٤ علة للمنفي؛ فأن النَسْخ ممتنع في الخبر. قال في الشرح: إن الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية لا يسمونه نَسْخًا، وكانوا ينسبون القول بخلافه إلى المعتزلة، ألا أن المتأخرين من الحنفية قالوا بكونه نَسْخًا. (١٧٤/٢).
٥ م (غ): يجري. | قال في الشرح بأن المتأخرين من الحنفية «يجوزون الخلف في الوعيد ويقولون: الكذِبُ يكون في الماضي دون المستقبل.»، ثم قال: «وهذا ظاهر الفساد، فإن الإخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب، سواء كان في الماضي أو في المستقبل»، واستشهد بأيات. راجع الشرح، ١٧٤/٢.
٦ والقائل هو الإمام الرازي، على ما صرح في الشرح (ص/١٧٤).
٧ ج – أزلي، صح هامش.
٨ ج: يمتنع.
٩ يعني أن ما يتوقف عليه الحَسن (العفو) فهو حسن أيضا.
١٠ بيان لعلة ضعف قول الإمام.
١١ وفي هامش ج: بدون التوبة.
١٢ قال في الشرح بعد نقل المشهور من المعتزلة ونسبته إلى البعض منهم: «والمختار خلافه، لأن مذهب الجبائي وأبي هاشم وكثيرٍ من المحققين وهو اختيار المتأخرين أن الكبائر إنما تسقط...» (١٧٥/٢).
١٣ س ل : زادت.

On Üçüncü Mebhas: [Şefaat]

Bize göre büyük günah işleyenlerin günahlarının affedilmesi için şefaat mümkündür. Zira afla alakalı deliller daha önce geçmişti. Ayrıca büyük günah işleyenlere şefaatin saklanmış olmasına dair tevâtür vardır.[1] Yine bu hususa "Sen kendi günahına ve müminlerin günahına istiğfar et."[2] âyetinin umûm ifade etmesiyle ve şefaat meselesinin aslının nas ve icmâyla sabit olmasıyla delil getirilebilir. Öte yandan şefaatin hakikati Mu'tezile'nin düşündüğü gibi "menfaatler talep etmek" değildir. Öyle olsa Hz. Peygamber'e Allah'ın daha fazla lütufta bulunmasını isterken O'na şefaat ediyor olurduk. Doğrusu şefaatin hakikati zararlı olanın düşürülmesidir. Size [yani Mu'tezile'ye] göre tövbeyle birlikte ikâb olmaz. Yine büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahlar söz konusu değildir. Bu durumda şefaatin büyük günahları düşürmek için olduğu taayyün etmiş olur.

Bu hususta Mu'tezile şu delillere dayanmıştır:

1. Şefaatin olmadığını ifade eden nasların genellik ifade etmeleri. Örneğin, "Kimseden şefaat kabul edilmeyecektir."[3], "Onlara şefaat edenlerin şefaatleri fayda vermeyecektir."[4], "…öyle bir günden önceki o gün ne alış veriş ne dostluk ne de şefaat vardır"[5], "Zalimler için ne bir dost ne de dinlenilir bir şefaatçi vardır."[6], "Zulmedenlere hiçbir yardımcı yoktur."[7] âyetleri bu şekildedir.

Cevap: Bu âyetlerin tüm durum ve zamanları kapsadığını kabul etsek dahi delilleri bir bütün olarak değerlendirebilmek için bu âyetler kâfirlere tahsîs edilir. Zira [ayetlerde geçen] mutlak zulüm küfürdür. Yardımcının olmaması ise şefaatçinin olmaması manasına gelmez.

2. Büyük günah işleyene şefaatin olmadığını ifade eden âyetler. Örneğin, "O'nun razı olduğu dışındakilere şefaat etmezler."[8], "Tövbe edenleri affet."[9] âyetleri bu şekildedir.

Cevap: Fasık, imanı cihetiyle razı olunan olabilir. Yine âyette tövbe edenlerle kastedilen şirkten tövbe edenler olabilir. Çünkü kim günahlardan tövbe ederse ve salih amel işlerse bu kimse için [size göre] mağfiret talebi abestir yahut [hak edene hakkını vermemekten kaynaklanan] zulmü terketmeyi istemedir.

1 Ebû Dâvud, "Sünne", 23; Tirmizî, "Sıfetü'l-kıyâme", 11.
2 Muhammed 47/19.
3 Bakara 2/48.
4 Müddessir 74/48.
5 Bakara 2/254.
6 Ğâfir 40/18.
7 Âl-i İmrân 4/192.
8 Enbiyâ 21/28.
9 Ğâfir 40/7.

المبحث الثالث عشر

يجوز عندنا الشفاعة لأهل الكبائر في حطّها[1] لما سبق من دلائل العفو وما تواتر معنىً من ادّخار الشفاعة لأهل الكبائر،[2] وقد يستدلّ بعموم قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [محمد، ١٩/٤٧] أي لذنوبهم، وبأنّ أصل الشفاعة ثابت بالنص والإجماع؛ وليست حقيقةً لطلب المنافع على ما يراه المعتزلة، وإلّا لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم حين نسأل اللهَ تعالى زيادةَ كرامته، بل لإسقاط المضارّ؛ وعندكم لا عقابَ مع التوبة ولا صغيرةَ مع اجتناب الكبيرة فتعيّن كونها لإسقاط الكبائر.

تمسّكت المعتزلة بوجوه:

الأول: عمومات نفي الشفاعة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة، ٤٨/٢]، ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر، ٤٨/٧٤]، ﴿مِنْ قَبْلِ اَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة، ٢٥٤/٢]، ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [المؤمن، ١٨/٤٠]، ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ اَنْصَارٍ﴾ [آل عمران، ١٩٢/٣].

والجواب، بعد تسليم عموم الأزمان والأحوال: التخصيصُ بالكفار[3] جمعاً بين الأدلة، على أن الظلم المطلق هو الكفر، ونفي الناصر لا ينفي الشفيع.

الثاني: آيات تنفي شفاعةَ صاحب الكبيرة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾ [الأنبياء، ٢٨/٢١]، ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ [غافر، ٧/٤٠]. / [١٦٥ب]

والجواب: أن الفاسق مرتضى من جهة الإيمان؛ والمراد تابوا عن الشرك، لأن من تاب عن المعاصي وعمِل صالحاً فطلب مغفرته عبثٌ أو طلبٌ لترك الظلم.

---

١ م (غ): حقها؛ ل: (غير واضح) [illegible]. وعبارة الشرح يوافق ما أثبتناه: ''وعندنا يجوز لأهل الكبائر أيضا في حط السيئات.'' (١٧٥/٢).

٢ «كقوله عليه السلام: «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» [**سنن أبي داود**، السنة، ٢٣؛ **سنن الترمذي**، صفة القيامة، ١١].» (الشرح، ١٧٥/٢).

٣ س م: بالكبائر.

3. Fasıkların ebedî cehennemde kalacaklarını ifade eden âyetler. Bu âyetler [hakkındaki tartışma] daha evvel geçmişti.

4. "Allah'ım bizi Hz. Muhammed'in şefaatine ehil olanlardan eyle." şeklindeki duanın yanlış olmamasıdır.[1]

Cevap: İsyana düşmesi takdirinde O'nun şefaatine ehil olmak ancak iman ve ibadetle gerçekleşir. [Dolayısıyla talep edilen günah işleme değil iman ve taattir].

Hâtime: [Büyük Günah Nedir?]

Büyük günah dinin ciddiye alınmadığını hissettiren günahtır. Şâri'in ceza vereceğini özel olarak zikrettiği günah olduğu da söylenmiştir. Şirk, adam öldürme, namuslu kadına iftira atma, zina etme, harpten kaçma, sihir yapma, yetimin malını yeme, ana babaya itaatsizlik etme, haremde ilhâdda bulunma olduğu da ifade edilmiştir. Ayrıca bu kısımlara bazen [farklı rivayetteki] faiz yemek, hırsızlık yapmak ve şarap içmek de eklenir.

On Dördüncü Mebhas: [Tövbe]

Tövbe "günahına, günah olduğu için pişman olmak"tır. Cehennem korkusuyla yahut cennet arzusuyla pişmanlık, günahı başka bir amaçla çirkin görme ve korkutucu bir hastalıktan ötürü pişmanlık tövbe midir? Bu hususta tereddüt vardır. Bazen tövbenin tarifine "istikbalde yapmayacağına dair kesin karar" kaydı eklenir. [Bu kayda da] gücü yetmesi ve aklına gelmesi de eklenir. Zaten günaha kudreti olmazsa tövbe için gelecekte yapmamaya azmetme şart olmaz. Anlaşılan bu kayıt, tarifi açıklamak içindir yoksa sınırlamak için değildir. Pişmanlığın manası ise esef ve hüzündür; günahı yapmamış olmayı temenni etmektir. Alâmeti ise keder ve ağlamadır.

Mu'tezile'ye göre ise tövbe için, kötü bir iş yaptığına ve o günahı yapmamış olması mümkün olsa yapmayacağına inanmak yeterlidir. [Hüzün şart değildir]. Zira cennet ehli de kusurları için pişmanlık duyarlar fakat cennette hüzün söz konusu değildir. Yine âsî daima tövbeyle mükelleftir fakat âsî için hüznü elde etmek her zaman mümkün olmaz.

1 Mu'tezile'ye göre eğer şefaat sadece büyük günah işleyenlere olsaydı bu dua büyük günah işlemeyi talep etmek olurdu.

الثالث: آيات خلود الفسّاق، وقد مر.

الرابع: الإجماع على صحةِ «اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم».[1]

والجواب: أن أهلية شفاعته على تقدير العصيان إنما هو بالطاعة والإيمان.

٥ **خاتمة**: الكبيرة المعصية التي تُشعر بقلة الاكتراث بالدين؛ وقيل: التي تَوعَّد عليها الشارعُ بخصوصها؛ وقيل: الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزَحْف والسحرُ وأكل مال اليتيم والعُقوقُ[2] والإلحاد في الحرَم، وقد يزاد أكل الربا والسرقةُ وشرب الخمر.

المبحث الرابع عشر

١٠ التوبة[3] الندم على المعصية لكونها معصيةً، وهل الندم لخوف النار أو طمعِ الجنة ولِقبح المعصية مع غرض آخر وعند مرضٍ مَخُوفٍ توبةٌ،[4] فيه ترددٌ. وقد يُزاد قيد العزم على الترك في الاستقبال ويُزاد «على تقدير الخطور والاقتدار»، حتى لو سُلب القدرة لم يُشترط العزم على الترك، والظاهر أنه للبيان دون الاحتراز. ومعنى الندم الأسف[5] والحزن وتمنّي كونِه لم يفعل، / [١٦٦أ] وعلامتُه ١٥ طول الحسرة والبكاء.

واكتفى المعتزلة باعتقاد أنه أساءَ[6] وأنه لو أمكنه ردُّ المعصية لردّها، لأنّ أهل الجنة ينَدَمون على تقصيرهم ولا حُزنَ،[7] ولأنّ العاصيَ مكلّف بالتوبة دائماً وقد لا يمكنه تحصيل الحزن.

---

١ «ولو خُصّت الشفاعةُ لأهل الكبائر لكان ذلك دعاءً بجَعلِهِ (أي الداعي) منهم (أي من أهل الكبائر).» (الشرح، ١٧٦/٢).

٢ أي عقوق الوالدين.

٣ م: في التوبة.

٤ خبر المبتدأ.

٥ س – الأسف، صح هامش.

٦ س م (غ): إساءة.

٧ ضبط في ج بكسر الأول.

Bize göre tövbe etmek “Allah’a topluca tövbe edin.”[1] âyetinden ötürü sem’î olarak vâciptir. Mu‘tezile’ye göre ise tövbede zararı defetme durumu olduğundan aklen vâciptir. Ayrıca tövbe, onlara göre hemen (ale’l-fevr) vâcibtir. Hatta tövbe etmeyi erteleyip terkedenin günahları katlanır.

5 Tövbenin kabul edilmesine gelince bize göre bu husus zannî delille sabittir. Mu‘tezile tövbeden sonra ikâbın zulüm olduğuna dayanarak tövbenin kabulünün vâcib olduğunu söylemiştir. Çünkü kötülük yaptığı bir kimseye karşı özür dileme hususunda elinden geleni yapanın sorumluluğu düşer/zemmedilmekten kurtulur. Ayrıca teklîf bâkîdir. O da sevaba maz-
10 har etmektir. Bu da ikâb düşmeden tasavvur edilemez. Bunun yolu da ancak tövbedir. Bu ifadelerin zayıflığı ortadadır.

Sonra Mu‘tezile’nin ekserisine göre cezanın düşmesi tövbenin kendisiyledir. Bazılarına göre ise tövbenin sevabının çokluğuyladır. Bize göre sırf keremledir. Yine sahih bir tövbe, bir ibadet olup kişinin tekrar günaha
15 dönmesi tevbesinin sevabını iptal etmez. İkinci bir tövbe ise başka bir ibadet olur.

[Tövbenin sahîh olması için kulun] günahını her hatırladığında Kadî Bâkıllânî’nin ve Cübbâî’nin aksine yeniden pişmanlık duyması gerekmez. Yine tövbenin sahih olması için bütün günahlardan tövbe etmek de gerek-
20 mez. Çünkü bazı günahlara devam ettiği hâlde kâfirken müslüman olanın, müslümanlığının sahih olduğu hakkında icmâ vardır. Zira tövbenin hakikati dönme, pişmanlık ve tekrar yapmamaya kesin karardır ki bu hususlar mevcuttur.

Ebû Hâşim demiştir ki: Günahın çirkinliğinden ötürü pişmanlık vâci-
25 btir. Ve bu, bütün günahlar için geçerlidir [dolayısıyla bir günaha devam ederken diğer günah için pişmanlık gerçekleşmez].

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Bütün günahları kapsayan çirkinliktir; Yoksa [o] günahın çirkinliği değildir.

Günahlarını tafsîlî olarak bilse de icmâlî olarak günahlarından pişman-
30 lık duyma, bazı mu‘tezilîlerin görüşlerinin aksine tövbe için yeterlidir.

---

1 Nûr 24/31.

وهي واجبة عندنا سمعاً، لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا اِلَى اللهِ جَمِيعًا﴾ [النور، ٢٤/٣١]؛ وعند المعتزلة عقلًا، لما فيها من دفع الضر؛ ووجوبُها على الفور فآثام[١] التارك متلاحقة.

وقبولها ثابت عندنا، بدليل ظنيّ؛ وواجب عند المعتزلة، ذهاباً إلى أن العقاب بعد التوبة ظلم، لأنّ من بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه سقطَ {ذَمُّه[٢]}، ولأنّ التكليف باقٍ وهو تعريض للثواب ولا يُتصور إلا بسقوط العقاب ولا طريق سوى التوبة، وضعفه ظاهر.

ثم سقوط العقوبة عند أكثر المعتزلة بنفس التوبة، وعند بعضهم بكثرة ثوابها،[٣] وعندنا بمحض الكرم. والتوبةُ[٤] الصحيحة عبادةٌ لا يَبطل ثوابُها بمعاودة الذنب، والتوبة ثانياً عبادة أخرى.

ولا يلزم تجديدُها كلما ذكر الذنبَ، خلافاً للقاضي والجبائيّ، ولا تعميمُها[٥] لتَصحّ، للإجماع على صحة إسلام من أصرّ على بعض معاصيه، ولأن حقيقتها[٦] الرجوع والندم والعزم، وقد وُجدت. / [١٦٦ب]

وقال أبو هاشم: يجب أن يكون الندم لقبحها،[٧] وهو شامل للكل.[٨]

ورُدّ بأن الشامل للكل هو القبح لا قبحها.

ويكفي[٩] الإجمال وإن عُلمت الذنوب مفصلة، خلافاً لبعض[١٠] المعتزلة.

---

١ س: وآثام.

٢ ج: ذمته؛ س ل م (غ): ذنبه، ويوافقها كثير من النُسَخ التي لم نعتمدها؛ وعبارة الشرح: سقط ذَمُّه (م، ١٧٨/٢؛ غ، ورق ١٨١ب؛ فل، ورق ٢٢٤ب؛ ب، ورق٣١١أ؛ أ، ورق ٤٥٥ب)؛ ولعله الصواب، ويوافقه بعض النُسَخ من المتن أيضا (أ، ورق ٦٦أ؛ ب، ورق ٢٢٤ب)، ولذا أثبتناه.

٣ أي ثواب التوبة (ل).

٤ ج س: وتوبته.

٥ ج س: ولا تعميمه. | قال في الشرح: «المذهب أنه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على بعض.» (١٧٩/٢).

٦ ج ل: حقيقها.

٧ أي قبح المعصية.

٨ «وشبهة أبي هاشم أن الندم عليها يجب أن يكون لقبحها، وهو شامل للمعاصي كلّها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح.» (الشرح، ١٧٩/٢).

٩ م + في.

١٠ ل – لبعض، صح هامش.

Demişlerdir ki: Harbten kaçma ve iyiliği emretmeyi terketme gibi Allah hakkı olan şeylerde pişmanlık yeterlidir. Yine şarap içme, namazı ve zekâtı terketme gibi [Allah hakkı olan] bazı fiiller ise pişmanlıktan fazlasına ihtiyaç duyar. Kul haklarında ise eğer günah gasp ve öldürme gibi zulüm ise kula hakkını veya hakkının bedelini vermek gerekir. Eğer günah yoldan saptırmaysa irşât gerekir. Eğer gıybet gibi bir eza ise özür dilemek gerekir.

Meselenin tahkîki ise şöyledir: Pişmanlık üzerine zâit olan hususlar tövbe dışında ayrı birer vâciptirler. Ancak gasbedileni verme gibi bazı şeyler de vardır ki o şeyler olmadan [tevbenin esası olan] pişmanlık sahih olmaz.

On Beşinci Mebhas: [Emr-i Bi'l-Maʿrûf Nehy-i Ani'l-Münker]

Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkerin vâcip olduğu hakkında kitap, sünnet ve icmâ söz konusudur. Maʿrûfla kastedilen vâcip olan, münkerle kastedilen ise haram olandır. Yoksa mendûbu emretmek yahut mekrûhtan nehyetmek vâcip değil; mendûptur. "Siz kendinize bakın, siz hidâyette olduğunuz müddetçe dalâlette olan size zarar veremez."[1] âyetinin manası şudur: Nefislerinizi vâcipleri edâ etmekle, günahları terketmekle ve emr-i bi'l-maʿrûf nehy-i ani'l-münkerle ıslah ediniz. Bu nehiyden sonra o kimselerin günahta ısrar ve inat etmeleri size zarar vermez. "Dinde zorlama yoktur."[2] âyeti ise [kâfirlerle savaşmayı emreden] kıtâl âyetleriyle neshedilmiştir. Hz. Peygamber'in emr-i bi'l-maʿrûf nehy-i ani'l-münkerin terkedilebileceği hususundaki ruhsatı ise şartın olmaması durumunda söz konusudur. O şart ise maʿrûf ve münker cihetlerini, tesir etmenin mümkün olduğunu ve bir mefsedetin bulunmadığını bilmedir.

Emr-i bi'l-maʿrûf ve nehy-i ani'l-münker sadece yöneticilere has değildir. Ancak savaşa sebep olma durumu varsa başka. Yine konunun anlaşılması içtihada bağlı olması dışında sadece içtihat ehli kimselere de has değildir. Ayrıca o günahı kendisi işlemeyen kimseye de has değildir. Zira o günahı işlememek ve başkasını ondan nehyetmek iki ayrı vâciptir. Bazı kimseler bu vazifeyi yerine getirirse diğerlerinden düşer. Çünkü emr-i bi'l-maʿrûf nehy-i ani'l-münker farz-ı kifâyedir. Muhtesib[3] gibi biri bu iş için tayin edilse, bu kimse bu işte taayyün etmiş olur. Tartışmalı bir meselede bir müçtehidin diğerine itiraz etmesi caiz midir hususunda ise ihtilâf vardır.

1 Maide 5/105.
2 Bakara 2/256.
3 Ölçüyü tartıyı kontrol eden kimse bir nevi zabıta.

قالوا: وفي حق الله تعالى قد يكفي الندم كما في الفرار من[١] الزحف وترك الأمر بالمعروف، وقد يُفتقر إلى زائد كما في الشرب وترك الصلاة والزكاة؛ وفي[٢] حق العبد لا بدّ من تسليم حقّ العبد أو بَدلِه إن كان الذنب ظلماً، كالغصب والقتل، ومِن إرشاده إن كان إضلالًا، ومن الاعتذار إليه[٣] إن كان إيذاءً، كالغيبة.

٥ والتحقيق أن الزائد واجب آخَر، إلا أنه قد لا يصح الندم بدونه، كردّ المغصوب.

المبحث الخامس عشر

قد أطبق الكتاب والسنة والإجماع على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمراد بالمعروف الواجبُ وبالمنكَر الحرامُ، وإلا فالأمر بالمندوب أو[٤]
١٠ النهيُ عن المكروه ليس بواجب، بل مندوبٌ. وقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة، ١٠٥/٥] معناه: أصلحوا أنفسكم لأداء[٥] الواجبات وترك المعاصي وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يضركم بعد النهي عنادُهم وإصرارهم؛ و﴿لَٓا اِكْرَاهَ فِي الدّ۪ينِ﴾ [البقرة، ٢٥٦/٢] منسوخٌ بآيات القتال. / [١٦٧أ] ورخصةُ النبي صلى الله عليه وسلم في الترك إنما هي عند انتفاء
١٥ الشرط؛[٦] وهو العلم بوجه المعروف والمنكر، وبتجويز[٧] التأثير وانتفاءِ المفسدة.

ولا يختصّ بالولاة إلّا إذا انتهى إلى القتال، ولا بأهل الاجتهاد إلا إذا كان مَدْرَكه الاجتهادَ، ولا بمن لا يرتكب مثلَه لأنهما واجبان متميّزان،[٨] ويَسقط بقيام البعض عن الباقين لأنه فرض كفايةٍ، وإذا نُصب واحد كالمحتسِب تعيَّن عليه، وهل[٩] يجوز للمجتهد[١٠] على آخَر في محل الخلاف؟ فيه[١١] خلاف.

---

١ م: عن.
٢ م: في. | معطوف على قوله «وفي حق الله» (ج).
٣ ج س – إليه.
٤ ج: و.
٥ ج ل: بأداء.
٦ ل + له.
٧ س م (غ): بتجويز.
٨ «ولا يختص الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكرِ بمن يكون ورِعاً لا يرتكب مثلَه. بل مَن رأى منكراً وهو يرتكب مثلَه فعليه أن ينهى عنه، لأنّ تركه للمنكَر ونهيه عنه فرضان متميزان؛ ليس لمن ترك أحدَهما تركُ الآخَر.» (الشرح، ١٨١/٢).
٩ ل: وقيل.
١٠ م (غ) + الاعتراض؛ ل – الاعتراض، صح، هامش. | قال في الشرح: «ثم ليس لمجتهد أن يتعرّض بالرَدْع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف، إذ كل مجتهد مصيبٌ في الفروع عندنا، ومن قال أن المصيب واحد فهو غير متعيّن عنده.» (١٨٠/٢-١٨١).
١١ م (غ): وفيه.

ÜÇÜNCÜ FASIL: [ŞER'Î] İSİMLER VE HÜKÜMLER

[Mümin kâfir gibi şer'î] isimler ve [ahirette sevaba nail olma ve ikâb görme gibi] hükümler hakkındadır. Bu fasılda birkaç mebhas vardır.

Birinci Mebhas: [İman]

İman sözlükte tasdik manasına gelir. "E-m-n" kökünden olup sayrûret (dönüşme) veya ta'diye (ettirgenlik) ifade edecek şekilde if'âl veznindedir. Bu fiil "be" ve "lam" harf-i cerleriyle müteaddî yapılır. Bu şekilde itiraf etme ve kabul etme anlamlarına itibâr edilmiş olur. İmân, sonuç olarak bir şeyin doğru kabul edilmesi anlamına geldiği için doğruluk (sıdk) da konuşanın, sözün ve hükmün vasıflandığı bir mefhum olduğu için, iman bir şeye muhtelif itibârlarla taalluk eder. Örneğin, "Allah'a, meleklerine, kitabına, resûlune, ahiret gününe ve kadere iman ettim." ifadelerinde bu durum söz konusudur.[1] Şerîat'ta ise [iman] sadece kalbin, sadece dilin, her ikisinin ya da ikisiyle birlikte diğer uzuvların fiilleri için kullanılır.

Birinci manaya [yani imanın kalbin fiili olmasına] göre iman, çoğunluğa göre tasdikin ismidir. Yani iman, peygamberin getirdiği zorunlu olarak bilinen şeyleri tasdiktir. Şîa, Cehm ve Sâlihî'ye göre ise marifetin [yani bilmenin] ismidir.

İkinci manaya [yani imanın sadece dilin fiili olmasına] göre iman, Rukâşî'de marifet şartıyla dil ile ikrârdır. Kattân'a göre ise tasdik şartıyla ikrârdır. Kerrâmiyye'ye göre ise iman, herhangi bir şart olmadan dil ile ikrârdan ibarettir.

Üçüncü manaya [yani kalbin ve dilin fiili olmasına] göre iman, kalb ile tasdik; dil ile ikrarın toplamıdır. Muhakkiklerin çoğunluğu bu kanaattedir. Ancak tanımlarında tasdik yerine marifet, ilim veya itikâd lafızları çokça kullanılmaktadır.

Dördüncü manaya [yani kalbin, dilin ve diğer uzuvların fiili olmasına] göre iman, dil ile ikrâr, kalb ile tasdik ve uzuvlarla ibadet etmektir. Bu tarifle, ya ameli terkedenin mümin olamayacağı küfre gireceği kastedilir. Ki Hâricîler bu görüştedir. Ya mümin olmadıkları fakat küfre de girmedikleri kastedilir ki Mu'tezile bu görüştedir. Fakat onlar da kendi aralarında amelin, vâcipleri yapıp haramları terketmek mi yoksa mutlak olarak taatte bulunmak mı olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir.

1 Burada imanın kullanımının tek itibâra münhasır olmayıp çeşitli itibârları kapsadığına dikkat çekilmektedir. Örneğin Allah'a iman ettim demek, onun bir olduğuna kemâl sıfatlarla muttasıf eksik sıfatlardan münezzeh olduğuna iman ettim demektir. Yine meleklere iman ettim demek, meleklerin Cenab-ı Hakk'ın ikrama mazhar olmuş kulları olduğuna, masum olduklarına ve dişilik ve erkeklikle vasıflanmadıklarına iman ettim demektir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 181.

الفصل الثالث[1] في الأسماء والأحكام

وفيه مباحث:

المبحث الأول

الإيمان في اللغة: التصديق، إفعالٌ[2] من الأَمن للصيرورة أو التعدية، ويُعدَّى بالباء واللامِ لملاحظة معنى الاعتراف والإذعان.[3] ولِما أنّ مآله إلى أخذ الشيء صادقا، والصدق مما يوصَف به المتكلِّمُ والكلامُ والحُكمُ، تعلَّق بالشيء باعتبارات مختلفة، مثلَ: آمنت بالله وبالملائكة وبالكتاب وبالرسول وباليوم الآخر وبالقدر. وأما في الشرع: فإما أن يُجعل لفعل القلب فقط، أو اللسانِ فقط، أو كليهما وَحْدَهما، أو مع سائر الجوارح.

فعلى الأوّل هو اسم للتصديق عند الأكثرين، أعني تصديق النبي صلى الله عليه وسلم / [١٦٧ب] فيما عُلم مجيئه به بالضرورة؛ وللمعرفة عند الشيعة وجَهمٍ والصالحيّ.

وعلى الثاني للإقرار، بشرط المعرفة عند الرقاشيّ، وبشرط التصديق عند القَطَّان،[4] وبلا شرط عند الكرامية.

وعلى الثالث لمجموعِ التصديق والإقرار، وعليه أكثر المحقّقين، إلا أنه كثيراً ما يقع في عباراتهم مكانَ التصديق المعرفةُ أو العلم أو الاعتقاد.

وعلى الرابع للإقرار باللسان والتصديقِ بالجَنان والعملِ بالأركان. إما على أن يُجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان داخلًا في الكفر، وعليه الخوارج؛ أو غيرَ داخل،[5] وعليه المعتزلة، مختلِفين في أن الأعمال فعل الواجبات وتركُ المحظورات أو مطلقُ فعل الطاعات.

---

١ س: العاشر (كتب بالرقم: ١٠)؛ وكتب كذا لكن بالخط في بعض نُسَخ الشرح (مكتبة سليمانية، سليمانية رقم ٧٨٥، ورق ٢٨٥ب؛ فاتح رقم ٣١٠٥، ورق ١٣٠ب)

٢ ج س: افعالاً.

٣ فيه لف ونشر مرتب. راجع الشرح، ١٨١/٢.

٤ ج – عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القَطَّان، صح هامش.

٥ م + فيه.

Ya da bu iman tarifiyle ameli terkedenin imandan çıkmadığı kastedilir ki selefin çoğunluğunun kanaati bu yöndedir. Bu kanaat İmam Mâlik'ten ve İmam Şafiî'den nakledilmektedir. İmanı [bu şekilde] tarif etmelerinin sebebi, imanın bazen [ahirette] kurtuluş için esas olana [yani tasdiğe] bazen de tartışmasız kâmil kurtarıcıya denmesindendir. Yoksa [amel imanın parçası olsa] bir şeyin parçasının olmaması durumunda kendisinin de olmayacağı zorunludur.

[Bizim bu hususta bazı makamlarımız vardır.]

Birinci Makam: [İmanın Kalbin Fiili Oluşu]

İman kalbin fiilidir. Zira "İşte onların kalblerine Allah imanı yazmıştır."[1], "Kalbi imanla mütmain bir hâldeyken…"[2], "Kalbleri iman etmedi."[3], "Henüz iman kalblerinize girmedi."[4] âyetleri buna delâlet etmektedir. Yine hadislerdeki "Allah'ım kalbimi dinin üzere sabit kıl."[5], "Kalbinde hardal danesi kadar iman olan…"[6] şeklindeki beyanlarda bu hususa delâlet eder.

[İmanın kalbin fiili olduğuna itiraz ederek] demişlerdir ki: Âyette "Dedikleri bu söze karşılık Allah onlara …"[7] buyurulmaktadır. Yine sadece kelime-i tevhîdin iki kelimesiyle yetinerek müslüman kabul etme yaygın bir durumdur.

Deriz ki: Âyette ki sevap söylenenin karşılığıdır ki o da manadır. Yahut manaya delâlet etmesi bakımından sözün karşılığıdır. Sadece kelime-i tevhîdi söylemekle yetinilmesine gelince bu, dünyevi ahkâm açısındandır. Bu sözle can ve mal korunmuş olur. Bunun içindir ki hadiste "İnsanlarla bu kelimeyi söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum."[8] buyurulmuştur.

İkinci Makam: [İmanın Tasdik Anlamında Oluşu ve Bu Tasdikin Mantıktaki Tasavvurun Mukabili Olan Tasdikle Mukayesesi]

İman, Şerîat'ta tasdik manası dışında başka bir mana için kullanılmamıştır. Zira bu aslın [yani sözlük anlamı ve kullanımın] aksine olacaktır. Ayrıca araplar iman edilmesi gerekli şeyler dışında, [imanın ne olduğu hakkında] herhangi bir soru sormadan veya tevakkuf etmeden [iman edin emrine] imtisâl ediyorlardı.[9] Zaten "İman Allah'a, resûlüne… iman etmektir."[10] hadisiyle de iman edilmesi gereken şeyler açıklanmıştır.

1 Mücâdile 58/22.
2 Nahl 16/106.
3 Mâide 5/41.
4 Hucurât 49/14.
5 Tirmizî "Kader", 7; İbn Mâce, "Duâ", 2.
6 Buhârî, "Îmân", 15.
7 Mâide 5/85.
8 Buhârî, "Îmân", 18.
9 Burada ilk muhatapların iman kelimesinin ne olduğunu sormadıklarını neye iman etmeleri gerektiğini sorduklarına dikkat çekilerek imanın tasdik anlamının ilk muhatapları tarafından bilindiği belirtilmektedir.
10 Buhârî, "Îmân", 37.

وإما على أن لا يُجعل خارجاً، وعليه أكثر السلف، وهو المحكيّ عن مالك والشافعيّ، ذهاباً إلى أنه قد يطلق على ما هو الأساس في النجاة، وعلى الكامل المنجي بلا خلاف، وإلّا فانتفاء الشيء بانتفاء جزئه ضروريّ.

لنا مقامات:

٥ **المقام الأول**: أنه فِعل القلب، لقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة، ٢٢/٥٨]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل، ١٠٦/١٦]، ﴿وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة، ٤١/٥]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]، وفي الحديث: «اللهمّ ثبّت قلبي على دينك»،[١] و«مَن كان في قلبه مثقال ذرة من حبّة من خردل / [١٦٨أ] من الإيمان...».[٢]

١٠ قالوا:[٣] ﴿فَأَثَابَهُمُ اللهُ بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة ، ٨٥/٥]، وأيضاً شاع[٤] الاكتفاء بالكلمتَين.[٥]

قلنا: الثواب على المقول، وهو المعنَى، أو على[٦] القول لدلالته[٧] عليه. والاكتفاء إنما كان في حكم الدنيا وبه[٨] عصمة الدم والمال. ولذا قال: «أُمِرت أن أقاتل الناسَ...» الحديثَ.[٩]

١٥ **المقام الثاني**: أن الإيمان في الشرع لم يُنقَل إلى غير معنى التصديق، لأنه خلاف الأصل، ولأن العرب كانوا يمتثلون من غير استفسارٍ ولا توقّفٍ إلّا فيما يجب الإيمان به، وقد بُيّن بقوله[١٠] صلى الله عليه وسلم: «الإيمان أن تؤمن بالله...»[١١] الحديثَ.

---

١ سنن الترمذي، القدر ٧؛ سنن ابن ماجه، الدعاء ٢.
٢ صحيح البخاري، الإيمان ١٥.
٣ هذا اشارة إلى اعتراضٍ أورده من قال أن الإيمان هو فعل اللسان
٤ س: شياع.
٥ أي بالشهادتين.
٦ ل – على، صح هامش.
٧ س م (غ): بدلالته؛ وعبارة الشرح يوافق ما أثبتنا.
٨ ج: ومنه.
٩ صحيح البخاري، الإيمان ١٨.
١٠ س: لقوله.
١١ صحيح البخاري، الإيمان 37.

Bu hususta en fazla söylenecek şey şudur: [İman sözlükte mutlak tasdik olsa da Şerîat'ta] belli şeyleri tasdik etmeye tahsîs olunmuştur. Tasdik farsça "girevîden" ve "rastgûyî daştân" tabir edilen manadır. Mukabili yalanlamadır. Tereddüt ise tasdiğe aykırı bir durumdur.

Ayrıca tasdik bilgi ve marifetten başkadır. Çünkü bazı kâfirler bildiği hâlde tasdik etmezler. Allah Teâlâ "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu evlatlarını tanıdıkları gibi tanırlar."[1], "Kendilerine kitap verilenler onun hak olduğunu bilirler."[2], "Vicdanları mûcizelerin doğruluğuna şahitlik ettiği hâlde onları inkâr ettiler."[3] buyurmuştur. Bu şekilde tasdiğin mukâbilinin inkâr ve tekzîp, marifetin mukâbilinin ise tanımama ve cehâlet olduğu gösterilerek imanla marifetin farkı ortaya konmuştur. Bunun içindir ki tasdik teslim olmak; teslim olmak da tasdik şeklinde tarif edilebilmektedir. Tasdik "haber verenin haberiyle bilinene kalbi bağlamadır" şeklinde de tarif edilir. Bu şekildeki bir tasdik kesbî ve ihtiyarîdir. Bunun içindir ki kişi bu tasdikle emrolunur ve sevabını görür. Marifet ise bazen hiçbir kesb olmadan meydana gelebilir.

İmanda muteber olan "ihtiyârî tasdiktir" diyenler, tasdiğe ihtiyârî olma kaydını eklemişlerdir. Bunun manası doğruluğu, konuşana nispet etmenin ihtiyârî olmasıdır. İşte bu şekilde iman tarifindeki tasdik, mantıkta tasavvurun mukâbili olan tasdikten ayrışır. Zira mantıktaki tasdik bazen ihtiyârsız gerçekleşebilir. Böylece [mantıktaki tasdik] luğat açısından tasdik olmaz ve şerîatça da iman değildir. Nasıl olsun ki? Tasdik emredilen bir şeydir. Dolayısıyla ihtiyârî bir fiil olur. O da o nispeti [yani konuşanın doğruluğa nispetini] ihtiyârî yapmakla gerçekleşir. Bilgi ise nefsânî bir nitelik yahut bir infiâl/edilgidir.

Bu görüş, tasdiğin ihtiyârî olmak kaydıyla mantıktaki tasdiğin bir türü olduğu yahut hiçbir şekilde mantıktaki tasdikle aynı cins olmadığı hükümleri arasında kararsızlık göstermektedir. Çünkü [imândaki] tasdik ihtiyârî bir fiildir. Bilgi ise bir nitelik veya edilgidir. [İmandaki tasdiğin mantıktaki tasdikle aynı cins olmadığını] kabul eden kesin bir şekilde şu hükmü vermiştir: Tasdiği tarif ettikleri teslim, bilginin ötesinde ve iç konuşma cinsinden bir şeydir ki İmamü'l-Haremeyn ve daha başkaları bunu açıkça ifade etmiştir. Manası da [farsçada] "girevîden ve girden dâden" şeklindedir.

---

1 Bakara 2/136.
2 Bakara 2/144.
3 Neml 27/14.

غايةُ الأمر أنه خُصّ بالتصديق بأمور مخصوصة، ومعناه ما يعبَّر عنه بـ ''گِرَوِيدَنْ''[١] و ''رَاسْتْ گُويْ دَاشْتَنْ''، ويقابله التكذيب، وينافيه التردّد.

وهو غير العلم والمعرفة، لأن[٢] من الكفّار من كان يَعرف ولا يُصدِّق، قال الله ﴿اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ اَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة، ١٤٦/٢]، ﴿وَاِنَّ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ اَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [البقرة، ١٤٤/٢]، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل، ١٤/٢٧]. وبُيِّن الفرقُ بأنّ المقابل للتصديق الإنكارُ والتكذيب، وللمعرفة النَكَر والجهالة، ولهذا قد[٣] يُفسَّر[٤] بالتسليم وبالعكس، وبأن التصديق / [١٦٨ب] ربط القلب على ما عُلم من إخبار المخبر، وهو كسبيّ اختياريّ، ولهذا يؤمر به ويثاب عليه. والمعرفة ربما تحصل بلا كسب.

ولقد زاد من قال: ''المعتبر في الإيمان التصديق الاختياريّ، ومعناه نسبة الصدق إلى المتكلم اختياراً، وبهذا يمتاز عما جُعل في المنطق مقابلًا للتصوّر، فإنه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقاً في اللغة فلا يكون إيماناً في الشرع، كيف والتصديق مأمورٌ به فيكون فعلًا اختيارياً هو إيقاع النسبة اختياراً، والعلم كيفية نفسانية أو انفعال.''

وهذا[٥] الكلام مضطرب، في أن هذا نوع من التصديق المنطقيّ مقيّدٌ بالاختيار؛ أو ليس من جنس العلم أصلاً، لكونه فعلاً اختيارياً والعلمِ كيفية أو انفعالا؛ وبهذا[٦] جزم مَن قال التسليم الذي فسروا به التصديق أمر وراء العلم من[٧] جنس كلام النفس، على ما صرح به إمام الحرمين وغيره، ومعناه «گِرَوِيدَنْ» و»گَرْدَنْ دَادَنْ».[٨]

---

١ گِرَوِيدَنْ: فارسية، ومعناها: «ايمان آوردن، تصديق نمودن، قبول و اذعان كردن.» **لغت نامه دهخدا**، «گِرَوِيدَنْ».
٢ في هامش ل: إلا أن، صح نخ.
٣ س – قد.
٤ س: فسر. | وللتفاسير المختلفة للإيمان راجع الشرح، ١٨٤/٢–١٨٥.
٥ من هنا إلى أول المقام الثالث ساقط من النسخة المطبوعة (م)، ولكنه يوجد في أصلها (غ). لقد قابلنا هذا القسم بنسخة (غ) أيضا.
٦ غ: ولهذا.
٧ ج – قال التسليم الذي فسروا به التصديق أمر وراء العلم من، صح هامش.
٨ مركب من لفظين: «گَرْدَنْ» يعني الرقَبة أوالعُنق، و»دَادَنْ» يعني الإعطاء والتسليم. فيصير المعنى: إعطاء الرقبة، أي: الإطاعة والتسليم والانقياد والخضوع والإذعان. انظر **لغت نامه دهخدا**، «گَرْدَنْ».

Biz, "girevîden" olarak tarif edilen tasdiksiz yalın bilgi ve marifetin [iman için] yeterli olmadığında ve [imanda] kesb ve ihtiyârın gerekliliğinde kuşku duymuyoruz. Fakat [bununla beraber] bazı şeylere dikkatini çekeceğiz:

5 1. Emredilen şeyin ihtiyârî olmasının gerekliliğinin anlamı kesin bir şekilde "etki" kategorisinden olması değildir. Aksine [kişinin] kudretinin ve ihtiyârıyla kesbinin taallukunun mümkün olması anlamındadır. [Bu açıdan] emredilen şeyin oturma ve kalkma gibi kişinin kendindeki konumlar, "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur." [ayetin de olduğu gibi] bilgi ve nazar 10 gibi kendindeki nitelikler, ısınma ve soğuma gibi edilgiler veya namaz ve oruç gibi başka şeyler olması arasında bir fark yoktur.

2. Mantık otoriteleri net bir şekilde şunu söylemişlerdir: Bilginin kendisine ve tasavvura bölündüğü tasdik, "gireviden" olarak ifade edilen lugavî anlamdır. Bunun karşıtı da bazen ihtiyârla bazen de ihtiyârsız 15 meydana gelen tekzîptir. Bu durumda ise "İmanda[ki tasdikte] muteber olan lugavî anlamdır; mantıktaki anlam değildir." ifadesi doğru olmaz. Doğrusu en fazla [imandaki tasdikin] meydana gelmesinin, emredilenlerdeki genel prensip üzere ihtiyâr ve sebepleri yerine getirme şartıyla olmasıdır.

20 Denirse ki: Sofistlerde ve bazı kâfirlerde olduğu gibi kabul etme olmaksızın [meydana gelen] yakîn tasdik olmaz; tasavvur veya [tasdikle tasavvur] arasında bir şey olur.

Deriz ki: Evet, eğer kabul etme olmadan yakînin mümkün olması, bazı kâfirlerin peygamberin getirdiği hiçbir şeyi tasdik etmedikleri hâlde 25 her şeyi kesin bilmeleri, yine bu kâfirlerin küfrünün tasdikin olmamasından kaynaklanıp tasdikte bulunduğu hâlde ikrâr etmeme ve hükümleri kabul etmeme gibi inkâr emâreleri nedeniyle [tasdiklerine] itimat edilemez olması -ki tasdik ettiği hâlde mushafı mezbeleye atan ve puta secde edenin durumu bu şekildedir- durumundan kaynaklanmadığı sa30 bit olursa böyledir.

ونحن لا نشكُّ في أنه لا يكفي مجردُ العلم والمعرفة، الخالي[1] عن التصديقِ المفسَّرِ بِـ ''گِرَوِيدَنْ''؛ ولا في لزوم الكسب والاختيار، لكن نُنَبِّهُك على أمور:

الأول: أنه ليس معنى لزوم كون المأمور به اختيارياً أنه يكون من مقولة الفعل البتّة، بل أن يصحَّ تعلّقُ القدرة به / [١٦٩أ] وكسبُه[2] بالاختيار، سواء كان في نفسه من الأوضاعِ كالقيام والقعود، أو الكيفياتِ كالعلم والنظر[3] –﴿فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَٓا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ﴾[4] [محمد، ١٩/٤٧]–، أو الانفعالاتِ كالتسخن والتبرد، أو غيرِ ذلك كالصوم والصلاة.

الثاني: أنّ الثقات في المنطق صرَّحوا بأنّ التصديق الذي يُقسَم العلم إليه وإلى التصوّر هو اللغويُّ المعبَّر عنه بِ»گِرَوِيدَنْ» المقابلُ للتكذيب الحاصلُ تارة بالاختيار وتارة بدونه، وحينئذٍ لا يصحّ بَتُّ[5] القول بأن المعتبر في الإيمان هو اللغويّ دون المنطقيّ، بل غايتُه اشتراط أن يكون حصوله بالاختيار ومباشرةِ الأسباب[6] على ما هو قاعدة المأمور به.

فإن قيل: فاليقين الخالي عن الإذعان كما[7] للسوفسطائيّ ولبعض الكفّار لا يكون تصديقاً بل تصوّراً أو واسطة.

قلنا: نعم لو[8] ثبت صحّةُ اليقين بدون الإذعان وكونُ بعض الكفّار مستيقِنِين بجميع ما جاء به النبي صلّى الله عليه وسلم غيرَ مصدقِّين وكونُ كفرهم لعدم التصديق لا لعدم الاعتداد[9] به بناءً[10] على ظهور أمارات[11] الإنكار من الإباء عن الإقرار وعن قبول الأحكام ونحوِ ذلك كما إذا صدّق وألقى المصحف في القاذورات أو سجد للصنم.

---

١ مرفوع، صفة لقوله «مجرد».
٢ ضبط بالكسر في ج؛ وبالضم في غ، وهو الأوفق بما في الشرح: «بل أن يصح تعلّقُ قدرته به وحصوله بكسبه واختيارِه.» (م، ١٨٥/٢).
٣ س: وليُنظَرْ.
٤ ج س ل: فاعلم أنه لا إله إلا هو؛ ولعلّه تلميح إلى الآية المذكورة في الفوق، أو إحدى الآيات الأخري، كآية الكرسي: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].
٥ وفي هامش ج: قطع.
٦ ل – الأسباب، صح هامش.
٧ ج + هو.
٨ س: إذ.
٩ ل: الاعتقاد
١٠ ج – بناء، صح هامش. | علة لقوله «لعدم الاعتداد به»، أي بالتصديق، لا لقوله «لعدم التصديق». راجع الشرح، ١٨٥/٢–١٨٦.
١١ س: آيات.

3. "Lügavî tasdikte ihtiyâra itibâr edilmesi ve lügavî tasdiğin nefsin bir fiili ve tesiri kılınıp bazen zorunlulukla bazen de kesb ve ihtiyârla meydana gelen nitelik kılınmaması" görüşü yanlışlığının aşikâr oluşuyla birlikte [sebepleri] yerine getirme ve elde etme hâli dışında [kişinin] hakiki olarak [tasdikle] vasıflanmamasını gerekli kılardı. Zaten [fiil-etki] kategorisinin anlamı budur.

4. İmanda itibâr edilen tasdiği; bilgi, marifet, itikâd ve teslim [lafızlarıyla] ifade etmek sahabenin büyükleri ve birçok âlimin ifadelerinde yaygındır. Yine imanın bazen delille bazen taklitle meydana geldiğini kabul etme, tasdiğin marifet ve itikâd cinsinden olduğuna en önemli delildir. Ancak bu, inkâr etme ve büyüklenme olmaksızın imanı ihtiyârla elde etmenin şart olmasına aykırı değildir. "Tasdik marifet değildir." sözü kabul etmeden, kesb ve ihtiyârdan hâlî marifet [tasdik değildir] anlamındadır. "Tasdik, nefsî kelâm cinsinden olup bilgiden başkadır." sözünün anlamı ise şudur: Nefsî kelâm bilgi olmakla taayyün etmiş değildir. Aksine söz, yazı ve işaretle ifade edilmesi bakımından nefiste meydana gelen herşey nefsî kelâmdır. Ayrıca nefsî kelâm bilgi, irade, talep, haber verme ve başka bir şey olabilir. Ancak nefsî kelâm tek başına bir cins ve tür değildir ki bu şekilde "İman ve tasdik hangi tür arazlardandır?" araştırması düşmüş olsun.

5. Bu [yani lüğavî tasdikte ihtiyâra itibâr edilmesi hakkında] söylenenlere göre, meleklerde kendilerine ilkâ edilenle, peygamberlerde kendilerine vahyedilenle ve sıddıklarda peygamberden duyduklarıyla veya mûcizeyi müşâhede etmeleriyle kalplerinde oluşan şeyin ihtiyârla kesbedilmiş olması gerekir ki iman olsun. Ya da bunların [yani melekler, peygamberler ve sıddıkların] daha sonra ihtiyârlarıyla bu imanı kesbetmeleri gerekir.

الثالث: أن اعتبارَ الاختيار في مفهوم التصديق اللغويّ وجعلَه فعلاً / [١٦٩ب] وتأثيراً للنفس[١] لا كيفيةً تَحصل تارة بالاضطرار وتارة بالكسب والاختيارِ، مع ظهور فساده، يوجب أن لا يصحّ الاتصاف به حقيقةً إلّا حالَ المباشرة والتحصيل على ما هو معنى المقولة.

٥ الرابع: أنّ التعبيرَ عن التصديق المعتبرِ[٢] في الإيمان بالعلم[٣] والمعرفةِ والاعتقاد والتسليم شائعٌ في عبارة أكابرِ الصحابة وكثيرٍ من العلماء، وجعلُ الإيمان حاصلاً بالدليل تارة وبالتقليد أخرى أدَلُّ دليل على أنه من جنس المعرفة والاعتقاد، وهذا لا ينافي اشتراط التحصيل بالاختيار من غير جحود واستكبار. فالقول بأنه ليس هو المعرفةَ معناه المعرفةُ[٤] الخالية عن الإذعان والكسبِ بالاختيار. والقول ١٠ بأنه من جنس كلام النفس وهو غير العلم معناه أنه ليس بمتعيّنٍ أن يكون عِلماً، بل كلُّ ما يحصل في النفس من حيث يعبَّر عنه بعبارة أو كتابة أو إشارةٍ فهو كلامُ النفس سواء كان في نفسه عِلماً أو إرادةً أو طلباً أو إخباراً أو غيرَ ذلك، وليس[٥] جنساً أو نوعاً على حِدَةٍ يَسقط به[٦] مطالبةُ أنَّ الإيمان والتصديق من أيّ نوع من الأعراض.

١٥ الخامس: أنه يلزم على ما ذُكر أن يكون تصديقُ الملائكة بما أُلقي إليهم والأنبياءِ بما أُوحي إليهم والصِدِّيقين / [١٧٠أ] بما سمعوا من[٧] النبي أو وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة مكتسباً[٨] بالاختيار ليكون إيماناً أو أنهم بعدُ مكلفون بتحصيل ذلك بالاختيار.[٩]

---

١ س: النفس.
٢ ج – عن التصديق المعتبر، صح هامش.
٣ متعلق بقلوه «التعبير».
٤ غ س – معناه المعرفة، صح هامش س.
٥ أي كلام النفس (ج).
٦ أي بالجنس أو النوع (س).
٧ ل: عن.
٨ خبر «يكون».
٩ ل: الاختيار.

Üçüncü Makam: [Amelin İmanın Hakikatine Dâhil Olmayışı]

Ameller imanın hakikatine dâhil değildir. Zira sabit olduğu üzere iman tasdike denir. Tasdik manası dışında başka bir mana için de kullanılmamıştır. Yine azabı görünce iman fayda vermez. Zaten bu durumda amel söz konusu değildir. [Ama makbûl olmasa dahi o hâldeki amelsiz tasdike dahi iman denilmiştir]. Yine mümin emre ve nehye muhatap olur. [Yani iman edenlere emir ve nehiylerde bulunulur ki amel imanın var olmasından sonra söz konusu olur. Bu ise amelin imanın hakikatine dâhil olmadığını gösterir]. Örneğin, "Ey iman edenler size oruç farz kılındı."[1], "Ey iman edenler Allah ve resûlünün önüne geçmeyin…"[2] âyetleri bu şekildedir. Yine iman ve amelin bazen birleşip bazen ayrıldıklarına delâlet eden naslar bulunmaktadır. Örneğin "İman edip salih amel işleyenler…"[3] âyeti birleşmelerine "Müminlerden iki taife savaşırsa…"[4] âyeti de ayrılmalarına delâlet eder.

Yine ibadet için imanın şart olduğunda, tasdik ve ikrârda bulunup sonrasında amel etmeden ölen kimsenin mümin olduğunda icmâ bulunmaktadır.

Mu'tezile demiştir ki: Biz özel bazı şeyleri tasdike iman denmesini reddetmiyoruz. Bizim iddiamız iman mefhumunun amel için de kullanıldığıdır. Bu husustaki delillerimiz şunlardır:

1. "Bu sapasağlam dindir."[5] âyetinde buyurulduğu gibi amelin din olmasıdır. Zira âyette geçen namaz ve başka ibadetlere işaretle din kelimesi kullanılmıştır. Muteber din, "Allah katında din islâmdır."[6] âyetinin delâletiyle de islâmdır. İslâm ise geleceği üzere iman demektir.

Buna şöyle cevap verilmiştir: Bu âyette [dinle] ihlasa, dini yaşamaya, boyun eğmeye işaret edilmiş, Allah katında dinin islâm olmasıyla ise muteber dinin İslâm olduğu kastedilmiş olabilir. İmanın islâm olması hakkında ise ileride konuşacağız.

1 Bakara 2/183.
2 Hucurât 49/1.
3 Ra'd 13/29.
4 Hucurât 49/9.
5 Beyyine 98/5.
6 Al-i İmrân 3/19.

المقام الثالث: أنّ الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان؛ لما ثبت أنّه اسم[١] للتصديق ولا نَقْلَ، وأنّه لا يَنفع عند معاينة العذاب ولا عمَلَ، وأنّ المؤمن قد يُؤمر ويُنهى، مثل: ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة، ٢/١٨٣]، ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات، ٤٩/١]؛ وللنصوص الدالة على أنهما أمران يتقارنان،[٢] مثل: ﴿اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرعد، ١٣/٢٩]، وقد يتفارقان، مثل: ﴿وَاِنْ طَٓائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات، ٤٩/٩] الآية؛ وللإجماع على أنّ الإيمان شرط العبادة، وعلى أنّ من صدّق وأقرّ فمات قبل أن يعمل فمؤمنٌ.[٣]

وقالت المعتزلة:

نحن لا ننكر إطلاق الإيمان على التصديق بالأمور المخصوصة، لكنّا ندّعي نقلَه إلى الأعمال بوجوه:

الأول: أنها[٤] الدين،[٥] لقوله تعالى: ﴿وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة، ٩٨/٥][٦] إشارةً إلى المذكور من إقامة الصلاة وغيرِها؛ والدينُ المعتبر هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾ [آل عمران، ٣/١٩]؛ والإسلام هو الإيمان، لما سيجيئ.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك إشارة إلى الإخلاص أو التدين والانقياد،[٧] وأن يراد أنّ الدين المعتبر / [١٧٠ب] عند الله دين الإسلام، وستتكلم على كون الإسلام هو الإيمانَ.

---

١ س – اسم، صح هامش.

٢ م (غ): متغايران؛ وعبارة الشرح تختلف بين النُسَخ: «متفارقان» (م غ؛ وأشير في هامش غ إلى نسخة «متقاربان»)؛ «يتقارنان» (فل، ورق ٢٢٩ب؛ أ، ورق ٤٦٣أ؛ يج، ورق ٧٤٦)؛ «متقارنان» (جا، ورق ٢٧٠أ؛ ط، ورق ٢٥٨أ؛ وفي هامش كلا النسختين إشارة إلى نسخة «متغايران»)؛ «متغايران» (جه، ورق ٢٦٨أ؛ يوزغاد، رقم ٣٥٠، ورق ١٠١أ).

٣ ج س ل: مؤمن.

٤ أي الأعمال (ج ل)؛ وعبارة الشرح: «أن فعل الواجبات هو الدين المعتبر».

٥ ج – الدين، صح هامش.

٦ م (غ): ﴿ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة :٣٦]؛ لكن الإستشهاد إنما يكون بما أثبتنا في الفوق، كما يفهم من دوام قول المصنف. وتمام آية البينة: ﴿وَما أُمِروا إلّا لِيَعبُدُوا اللَّهَ مُخلِصينَ لَهُ الدّينَ حُنَفاءَ وَيُقيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤتُوا الزَّكاةَ وَذٰلِكَ دينُ القَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]؛ وتمام آية التوبة: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهورِ عِندَ اللَّهِ اثنا عَشَرَ شَهرًا في كِتابِ اللَّهِ يَومَ خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ مِنها أَربَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدّينُ القَيِّمُ فَلا تَظلِموا فيهِنَّ أَنفُسَكُم﴾ [التوبة :٣٦]. راجع أيضا الشرح، ٢/١٨٨.

٧ وأورد في الشرح جواباً آخر، نصّه: «على أن ههنا شيئا آخر، وهو أن الدين في تلك الآية [أي آية البينة] مضاف إلى القيامة، لا موصوف كما في هذه الآية [أي آية التوبة]، والمعنى: دينُ الملةِ القيّمةِ، فلا يكون معناه [أي معنى الدين] الملة والطريقة، بل الطاعة، كما في قوله تعالى: ﴿مُخلِصينَ لَهُ الدّينَ﴾[البينة: ٥]؛ وحينئذ سقط الإستدلال بالكلية.» (الشرح، ٢/١٨٨).

2. "Müminler o kimselerdir ki Allah zikredildiği zaman kalpleri titrer."[1]

Deriz ki: Bu âyetle kastedilen kâmil müminlerdir.

3. "Allah onların imanlarını zayi etmeyecektir."[2] [ayetindeki iman] Beyt-i Makdis'e yönelerek kıldığınız namazlar anlamındadır.

Deriz ki: Namaza iman denmesi mecâzendir. Kastolunan ise "namazın vâcipliğini tasdik etmeniz"dir.

4. Yol kesen rezil rüsva edilir. Zira cehenneme girer çünkü âyette "Onlara ahirette cehennem azabı vardır."[3] buyurulmuştur. Her kim de cehenneme girerse rezil rüsva edilir. Çünkü âyette "Rabbimiz sen kimi cehenneme sokarsan onu rezil rüsva etmiş olursun."[4] ifadesi aktarılmıştır. Hâlbuki mümin rezil rüsva edilmez. Çünkü "Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri rezil rüsva etmeyeceği günde sizi…"[5] buyurulmaktadır.

Bu delile mukaddime-i kübrânın [yani "hiçbir müminin rezil rüsva olmayacağı" öncülünün] men'iyle cevap verilmiştir. Çünkü âyette peygamberin beraberindeki iman edenlerle kastedilen [her mümin değil] sahabelerdir.

5. Hz. Peygamber (s.a.s) "Zina eden zina ederken mümin değildir. Hırsızlık eden hırsızlık ederken mümin değildir."[6] demiştir.

Deriz ki: Bu hadiste [hırsız ve zâninin mümin olmadığı değil; zina ve hırsızlığın günah ve cezasının] büyüklüğü (tağlîz) söz konusudur.

6. Eğer iman sedece tasdik olsaydı, hiç kimse sözlerinden ve fiillerinden ötürü kâfir olmazdı.

Deriz ki: Şâri' Teâlâ puta secde etme gibi bir takım günahları yalanlamanın emâresi kılmış olabilir.

7. Bazen şer'î iman olmadığı hâlde tasdik bulunabilir. Örneğin "Onların çoğu Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar."[7], "İnsanlardan bazıları vardır ki Allah'a iman ettik derler ama onlar iman etmemişlerdir."[8] âyetleri bu şekildedir.

---

1 Enfâl 8/2.
2 Bakara 2/143.
3 Haşr 59/3.
4 Âl-i İmrân 3/192.
5 Tahrîm 66/8.
6 Buhârî, "Eşribe", 1.
7 Yûsûf 12/106.
8 Bakara 2/8.

الثاني: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال، ٢/٨].

قلنا:[١] أريد الكامل.

الثالث: ﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة، ١٤٣/٢][٢] أي صلاتكم إلى بيت المقدس.

٥ قلنا: مجازٌ، أو[٣] المراد تصديقكم بوجوبها.

الرابع: قاطع الطريق يُخزَى، لأنه يُدخَل النار لقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾ [الحشر، ٣/٥٩]. وكل مَن يُدخَل النارَ يُخزَى، لقوله تعالى حكاية: ﴿رَبَّنَا اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران، ١٩٢/٣]. والمؤمن لا يُخزَى، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحريم، ٨/٦٦].

١٠ وأجيب بمنع الكبرى، فإن "الذين آمنوا معه" هم الصحابة.

الخامس: قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يَزني الزاني وهو مؤمن، لا[٤] يسرق السارق وهو مؤمن».[٥]

قلنا:[٦] تغليظ.

السادس: لو كان مجرّدَ التصديق لَما كفر بشيء من الأفعال والأقوال.

١٥ قلنا: يجوز أن يَجعل الشارع بعضَ المعاصي أَمارةَ التكذيب، كسجدة الصنم.

السابع: قد[٧] يثبت[٨] التصديق مع نفي الإيمان الشرعي: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف، ١٠٦/١٢]، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة، ٨/٢] الآية.

---

١ ل – قلنا، صح هامش.
٢ أوّل الآية: ﴿وَما جَعَلنَا القِبلَةَ الَّتي كُنتَ عَلَيها إِلّا لِنَعلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلىٰ عَقِبَيهِ وَإِن كانَت لَكَبيرَةً إِلّا عَلَى الَّذينَ هَدَى اللَّهُ﴾.
٣ م: و.
٤ م: ولا.
٥ صحيح البخاري، الأشربة ١.
٦ س – قلنا، صح هامش.
٧ س – قد، صح هامش.
٨ ل: ثبت.

Deriz ki: Birinci âyette Allah'ı tasdik etmek kastedilmektedir [ki sadece bu kadarlık tasdik ittifakla mümin olmak için yeterli değildir]. İkincisinde ise sadece diliyle iman ettik diyenler söz konusudur.

8. İmân "O bizim iman eden kullarımızdandı."[1] âyetinde ifade edildiği üzere büyük bir övgüye layık olmayı ifade eder. Dolayısıyla iman, örneğin büyük günah nedeniyle zemmi hak etmeye aykırıdır.

Deriz ki: Âsî bir mümin ikisini de bir açıdan hak eder. Ancak tam övgü kâmil imana sahipler içindir.

Hâtime: [Büyük Günah İşleyenin İtikâdî Konumu]

Büyük günah işleyen bize göre mümindir. Mu'tezile'ye göre ise ne mümin ne de kâfirdir. Hâricîler'e göre ise kâfirdir. Hasan Basrî'ye göre ise münafıktır.

Mu'tezilenin bu husustaki şüphelerinden biri şudur: Büyük günah işleyen için [mezheplerce] üzerinde ittifak edilen "fısk" vasfı alınmış; ihtilâf edilen iman ve küfür bırakılmıştır. Bu şüphenin bozukluğu ortadadır. Bir diğeri de şudur: Büyük günah işleyen için kanının, malının korunması gibi bazı mümin hükümleri geçerlidir. Bunun yanında bu kimse için yerilme ile imâmet, kadılık ve şahitlik ehliyetinin kalkması gibi kâfirler için geçerli bazı hükümler de söz konusudur. Bunun içindir ki bu kimse iki menzile ve iki isim arasındadır.

Deriz ki: Bu sayılanlar sadece [kâfirler için geçerli] küfür hükümleri değildir. Mümin değildir derken son derece medhe ve son derece ta'zîme hak sahibi olamamayı kastetme[2] ise, kendi mezheplerinden ayrılma manasındadır.

Hâricîler ise âsîlerin kâfir olduğunu söylerken fasıkın azap çekmesiyle birlikte azabın kâfirlere münhasır olduğuna, fasıkın kıyameti ve Allah'ın âyetlerini tekzîp ettiğine ve muttakinin karşıtının kâfir olduğuna delâlet eden naslara dayanmışlardır. Bu naslar, "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar kâfirlerdir."[3], "Kim inkâr ederse şüphesiz Allah âlemlerden müstağnidir."[4], "Azap yalanlayanlara ve yüz çevirenleredir."[5],

1 Saffât 37/81.
2 Bu görüş bazı muteahhir mu'tezilîlere aittir.
3 Mâide 5/44.
4 Al-i İmrân 3/98.
5 Tâhâ 20/48.

قلنا: لأن الأول تصديق بالله وحده، والثاني باللسان فقط.

الثامن: الإيمان ينبئ عن[1] استحقاق / [١٧١أ] غايةِ المدح، على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصافات، ٨١/٣٧]، فينافي استحقاقَ الذمّ كالكبيرة.[2]

قلنا:[3] العاصي يستحقّ كلًا من وجهٍ، وإنما غاية المدح لكامل الإيمان.

خاتمة: صاحب الكبيرة عندنا مؤمن، وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر، وعند الخوارج كافر، وعند الحسن[4] البصريّ[5] منافق.

ومِن شُبَه المعتزلة أن هذا[6] أخذٌ بالمتفَق عليه –وهو الفسق– وتركٌ للمختلَف فيه –وهو الإيمان والكفر–. وفساده ظاهر.[7]

ومنها أنّ له بعضَ أحكام المؤمن، كعصمة الدم والمال؛ وبعضَ أحكام الكافر، كالذمّ وسلب أهلية الإمامةِ والقضاءِ والشهادة؛ فله منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين.

قلنا: ذاك ليس أحكام الكفر خاصّةً. وما قيل: "إنه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم" رجوعٌ[8] عن المذهب.[9]

وللخوارج: النصوص الناطقة بكفر العُصاة، وبانحصار العذاب على الكفّار مع[10] أن الفاسق معذَّب، وبأنّ الفاسق مكذِّب بالقيامة وبآيات الله، وبأنّ مقابل المتَّقِي[11] كافر، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة، ٤٤/٥]، ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران، ٩٧/٣]، ومثل: ﴿اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾ [طه، ٤٨/٢٠]،

---

١ ل: من.
٢ م: الكبير.
٣ س – قلنا، صح هامش.
٤ س – كافر وعند الحسن، صح هامش.
٥ ج س ل – البصري؛ وهو يوجد في هامش غ، فتبعه م. راجع الشرح، ١٨٩/٢.
٦ أي قولهم بأن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً، وهذا ما يسمونه بالمنزلة بين المنزلتين. راجع الشرح، ١٨٩/٢.
٧ لأنه «تركٌ للمتفق عليه، وهو أنه إما مؤمن أو كافر ولا واسطة بينهما، وأخذٌ بما لم يقل به أحد، فضلا عن الاتفاق.» (الشرح، ١٨٩/٢).
٨ م + على؛ (غ: موافق لما أثبتنا). | خبر لقوله: «وما قيل».
٩ يريد الإشارة إلى تأويل المتأخرين من المعتزلة وكون هذا التأويل رجوعا عن مذهب قدمائهم. راجع الشرح، ١٨٩/٢.
١٠ ج: ومع.
١١ م (غ): المنفي.

"O ateşe ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer."[1] "Fasık olanlara gelince onların varacakları yer cehennemdir… yalanlayıp durduğunu o şeyin tadın."[2], "Ayetlerimiz inkâr edenler amel defterlerini soldan alacak olanlardır."[3], "Kâfirler cehenneme zümre zümre sevkedilirler."[4], "Takva sahipleri cennete zümre zümre sevkedilirler."[5] benzeri âyetlerdir.

Cevap: Bu âyetlerin bir kısmının [Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenlerin Yahudiler olması gibi] tahsîs, bazılarının [günahın büyüklüğünü ortaya koyma anlamında] tağlîz ve bazı âyetlerdeki mutlak ifadelerin de kemâl [yani kâmil müminler olamayacaklarını] ifade ettiği vb. şeylerle bu iddialar bertaraf edilir.

Büyük günah işleyenin münafık olduğunu söyleyenlere gelince, onların dayandıkları husus şudur: Bir kimsenin isyan etmesi tasdik iddiasının yalan olduğuna delildir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v) yalanı, sözünden dönmeyi ve emânete hıyâneti nifâk alâmeti olarak ortaya koymuştur.

Bu görüşe şöyle cevap verilmiştir: Birinci mukaddime men' edilir. İkinci mukaddimeki hususlar ise bu masiyetlerden ürkütmeye hamledilir.

1 Leyl 92/15-16.
2 Secde 32/20.
3 Beled 90/19.
4 Zümer 39/71.
5 Zümer 39/73.

﴿لَا يَصْلٰيهَٓا اِلَّا الْاَشْقٰى اَلَّذٖي كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾ [الليل، ٩٢/١٥-١٦]، / [١٧١ب]، ومثل: ﴿وَاَمَّا الَّذٖينَ فَسَقُوا فَمَأْوٰيهُمُ النَّارُ﴾ إلى قوله: ﴿كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠]،[1] ﴿وَالَّذٖينَ كَفَرُوا بِاٰيَاتِنَا هُمْ اَصْحَابُ الْمَشْـَٔمَةِ﴾ [البلد، ٩٠/١٩]،[2] ومثل: ﴿وَسٖيقَ الَّذٖينَ كَفَرُٓوا اِلٰى جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ إلى قوله: ﴿وَسٖيقَ الَّذٖينَ اتَّقَوْا﴾ [الزمر، ٣٩/٧١-٧٣]. ٥

والجواب: الدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق إلى الكمال وبنحو[3] ذلك.

وللقائلين بكونه منافقاً: بأن[4] عصيانه دليل على كذبه في دعوى التصديق، وبأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جَعل الكذبَ والخيانة وإخلافَ الوعد من علامات النفاق. ١٠

وأجيب بمنع الأول وحملِ الثاني على تهويل شأن تلك المعاصي.

---

١ تمام الآية: ﴿وَأَمَّا الَّذينَ فَسَقوا فَمَأواهُمُ النّارُ كُلَّما أَرادوا أَن يَخرُجوا مِنها أُعيدوا فيها وَقيلَ لَهُم ذوقوا عَذابَ النّارِ الَّذي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبونَ﴾ [السجدة: ٢٠].

٢ ج: والذين **كذبوا** بآياتنا هم أصحاب **النار**؛ س ل: والذين **كذبوا** بآياتنا هم أصحاب **المشئمة**؛ م (غ): هم أصحاب **المشئمة** (بدون ما قبله). وهذه الوجوه الثلاثة تضبط ما في جميع النُسَخ من المتن، على ما استطعنا تحريره. ويوافق ما في (س ل) عبارةُ الشرح في المطبوع (م) وأصلِه (غ) ومعظمِ النُسَخ الأخرى (م، ٢/١٩٠؛ غ، ورق ١٨٦ب؛ فل، ورق ٢٣١أ؛ أ، ورق ٤٦٥أ؛ ب، ورق ٣٢٠أ؛ جا، ورق ٢٧٢أ؛ جه، ورق ٢٦٩ب؛ وأمثالها)، كما يؤيده ما قاله في الشرح في تفسير الآية عند تقرير دليلهم: «فإنه يفيد قصرَ المسند على المسند إليه، كقوله تعالى: إن الله هو الرزاق...، فيكون كل مَن هو مِن أصحاب المشأمة مكذِّباً بالآيات، نجعلها كبرى لقولنا: الفاسق من أصحاب المشأمة، ونجعل النتيجة صغرى لقولنا: كل مكذّب بآيات الله كافرٌ.» (شرح المقاصد، ٢/١٩٠). ولعله يتكلم عن الآية التي أثبتنا في الفوق [البلد، ٩٠/١٩] لكن بقراءة أو رواية أخرى وإن لم نعثر عليها في القراءات المشهورة، إذ لا يستقيم تحرير الشبهة بقراءة «كفروا»، على ما يتبين مما نقلنا. ومع هذا، فقد وقع في بعض نُسَخ الشرح «كفروا» (بدلا من «كذبوا») مع «المشئمة»: (بش، ورق ٢١٤أ؛ مر، ورق ١٩٤أ؛ مغ١، ورق ٣١٠ [بدف]). لكنه في البعض الآخر من النُسَخ قد سقطت الآية مع شرحها الذي نقلنا بعضه، وسقط معهما أيضا الجواب عن الشبهة بكله (ط، ورق ٢٥٩ب)، ولعل سقط الجواب سهو. وفي طائفة ثالثة من النُسَخ قد سقطت الآية مع شرحها المذكور لكن بتصرف في الجواب (حب، ورق ٢٣٢ب؛ مغ، ورق ٣٣٧ [بدف]؛ س، ورق ٣٣٥أ [بدف ٣٠٧])؛ ولعل هذا تعديل لاحق من المؤلف؛ ويوافقه طائفة رابعة من النُسَخ، لكن كُتِبَ في الهامش ما سقط: (مكتبة قونيا، رقم ٤٤٥٦، ورق ١٧٩ب)؛ وهناك طائفة خامسة، يبدو أنه وقع فيها تلفيق بين الطائفتين الثالثة والرابعة، فوقع زيادة خلط (يج، ورق ٢٤٢ب؛ فض، ورق ٥٧٢ب؛ يوزغاد، رقم ٣٥٠، ورق ١٠٤ب). فبالجملة، يمكن أن المصنف أعاد النظر في الشرح وصححه دون المتن، فوقع اختلاف بين النُسَخ.

٣ م: نحو.

٤ معطوف على قوله «الناطقة» في قوله فيما سبق «وللخوارج النصوص الناطقة بكونه... »، كما أشير في (ج)؛ أي: وللقائلين بكونه منافقاً الآيات الناطقة بأن عصيانه...

İkinci Mebhas: [İslâm]

Cumhura göre iman ve islâm birdir. Yani ikisi de sonuçta kabul etmek ve boyun eğmek anlamına gelir. Yine cumhur isim, kendine ait hükümler ve dâr [yani dârü'l-islâm dârü'l-iman] bakımından her müslimin mümin, her müminin de müslim olduğu kanatindedir. Zira bu hususta icmâ vardır. Aynı zamanda naslarında delâleti söz konusudur. Örneğin, "Kim İslâm'dan başka din arayışında olursa o din ondan kabul edilmeyecektir."[1] âyeti bu şekildedir. Hâlbuki iman ittifakla makbûldür. [Eğer iman islâmdan başka olsaydı Allah'ın din olarak kabul etmeyecekleri şeyler arasına girmesi gerekirdi]. Yine "Oradaki bütün müminleri çıkardık. Zaten orada bir hane dışında müslüman bulamadık."[2], "De ki: Müslüman olmanızı bana bir lütuf gibi hatırltıp durmayın. Tam tersine eğer doğru kimselerseniz sizi imana erdirmesinden dolayı Allah size lütufta bulunmuş oluyor."[3] âyetleri de bu şekildedir.

Muhaliflerimiz, "İman ettik demeyin islâm olduk deyin."[4] âyetinde imanın islâmdan ayrılmasıyla; "Müslüman erkek ve müslüman kadınlar, mümin erkek ve mümin kadınlar…"[5] ve "Onların ancak iman ve teslimiyetlerini artırdı."[6] âyetlerinde iman ve islâmın birbirine atfedilmeleriyle ve Cibrîl hadisinde sorunun ardından Hz.Peygamber'in "İman Allah'a iman etmek… , islâm Allah'tan başka ilah kabul etmemek…"[7] şeklinde ayrı ayrı açıklanmasıyla iman ve islâmın birbirinden ayrı olduğuna delil getirmişlerdir.

Deriz ki: İslâm'ın zâhiri teslimiyete ve boyun eğmeye isim olarak kullanılmasında herhangi bir tartışma yoktur. Yine iki kavramın mefhumundaki farklılık birbirine atfetmek için yeterlidir. [Cibrîl] hadisinde ise imanın taalluk ettiği şeyleri ve islâmın esaslarını beyan söz konusudur. Ayrıca islâmı açıklarken gelen kısım [yani şehâdet] imanda da gelmiştir.

1 Âl-i İmrân 3/85.
2 Zâriyât 51/35-36.
3 Hucurât 49/17.
4 Hucurât 49/14.
5 Ahzâb 33/35.
6 Ahzâb 33/22.
7 Buhârî, "Îmân", 37.

المبحث الثاني[١]

الجمهور على أنّ الإيمان والإسلام[٢] واحد بمعنى رجوعِهما إلى القبول والإذعان وكونِ[٣] كل مؤمن مسلماً وبالعكس في حقّ الاسمِ والحُكمِ والدار، للإجماع على ذلك،[٤] ولشهادة[٥] النصوص، مثل: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران، ٨٥/٣]، مع أن الإيمان مقبول وفاقاً، ومثل قوله تعالى: ﴿فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات، ٣٥/٥١-٣٦]، ومثل: ﴿قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ اِسْلَامَكُمْ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰيكُمْ لِلْاِيمَانِ﴾ [الحجرات، ١٧/٤٩].

احتج المخالف بتفارُقِهما، لقوله[٦] تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُٓوا اَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]؛ وتَعاطُفِهما، كقوله تعالى: ﴿اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب، ٣٥/٣٣]، / [١٧٢أ] وقوله تعالى: ﴿وَمَا زَادَهُمْ اِلَّٓا اِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب، ٢٢/٣٣]؛ وتَخالُفِهما في البيان بعد الاستفسار، كقوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان أن تؤمن بالله...» إلى الآخر و«الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله...» إلى الآخر.[٧]

قلنا: لا نزاع في إطلاقه على الاستسلام والانقيادِ الظاهر؛ وتَغايرُ المفهوم كافٍ في صحّة العطف؛ وفي الحديث تبيانٌ[٨] لمتعلَّق الإيمان وشرائع[٩] الإسلام، وقد ورد مثله في الإيمان.

---

١ م + في الإسلام؛ (ولا يوجد في غ).
٢ م: «الإسلام والإيمان» بدلا من «الإيمان والإسلام».
٣ معطوف على قوله «رجوع».
٤ ج – على ذلك، صح هامش.
٥ ج ل: وشهادة.
٦ ج س: كقوله.
٧ صحيح البخاري، الإيمان ٣٧.
٨ ل م (غ): بيان.
٩ ج: ولشرائع.

Üçüncü Mebhas: [İmanın Artması ve Eksilmesi]

Kitab ve Sünnet'in zâhirine göre iman artar ve eksilir. Cumhur ise bunu kabul etmemiştir. Çünkü iman yakîn derecesine ulaşmış tasdikin ismidir. Bu şekildeki iman ise değişiklik göstermez. Eğer iman, ibadetler için kullanılırsa ancak o zaman [artma eksilme şeklinde] değişiklik gösterir. Bunun için denilmiştir ki: Bu husustaki tartışmanın kaynağı imanın tarifindeki tartışmadır. Fakat bu ifade ameli terketmek imandan çıkma olarak kabul edilmezse doğru olur. İşte o vakit farklılık imanın aslında değil de kemâlinde söz konusu olur.

Şöyle cevap verilmiştir: Tasdiğin yakîn olduğu, yakînin de herkes için muteber olduğu kabul edildikten sonra yakînin farklılığı kabul etmediği men' edilir. Nitekim zorunlu yakîn ile tereddüdü ve kapalılığı giderdikten sonraki nazarî yakîn arasında da [hâlâ] farklılık söz konusudur.

[İmanın artma eksilme şeklinde] farklılık gösterdiğini kabul edenler şu delillere tutunmuşlardır: Ümmetin herhangi bir ferdinin imanı peygamberin imanına kesinlikle eşit olamaz. Yine "O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanını artırır."[1], "İmanlarını kat kat artırmaları için…"[2], "İman edenlerin imanını artırsın..."[3] şeklinde bu hususta sarîh naslar söz konusudur. Ayrıca hadiste "İman artar ta ki sahibini cennete sokar."[4] buyurulmuştur.

Şöyle cevap verilmiştir: Artmayla kastedilen devamlılık, sebat ve sayı açısından artmadır. Yahut tafsîlâta ait şeyleri mülâhaza ettiğinde iman etmesi gereken şeylerin artması bakımından artmadır. Yahut da imanın nurlarının ve meyvelerinin artması anlamındadır.

Dördüncü Mebhas: [İmanda İstisna]

Bizim mezhebimize [yani Eş'arî mezhebine] göre imanda istisna sahihtir. Hatta bazen "Ben inşaallah mümininim." ifadesi "Ben kesin müminim." ifadesine tercih edilir. Çoğunluk ise şüpheye delâlet etmesi veya en azından o vehmi vermesinden ötürü karşı çıkmıştır.

---

1 Enfâl 8/2.
2 Fetih 48/4.
3 Müddessir 74/31.
4 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XX, 103.

المبحث الثالث

ظاهر الكتاب والسنة أن الإيمان يَزيد ويَنقُص، ومنَعه الجمهور لما أنه اسم للتصديق البالغ حدَّ اليقين وهو لا يتفاوت، وإنما يتفاوت إذا جُعل اسماً للطاعات.[1] ولهذا قيل: الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الإيمان، لكنه إنما يصح إذا لم يُجعل ترك العمل خروجاً عن الإيمان، وحينئذٍ يكون التفاوت في كمال الإيمان لا في أصله.

وأجيب بعد تسليم أن التصديق هو اليقين وأن اليقين هو المعتبر في حق الكل بمنع[2] قبوله التفاوتَ كما في اليقين الضروريِّ والنظريِّ بعد زوال التردد والخفاء.

تمسَّك القائلون بالتفاوت بأنّ إيمان آحاد الأُمَّة لا تُساوي إيمانَ الأنبياء[3] قطعاً، وبالنصوص الصريحة في ذلك: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال، ٢/٨]، / [١٧٢ب] ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ [الفتح، ٤/٤٨]، ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ اٰمَنُوا إِيمَانًا﴾ [المدثر، ٣١/٧٤]، وفي الحديث: «إن الإيمان يزيد حتى يُدخل صاحبَه الجنة».[4]

وأجيب بأن المرادَ الزيادة بحسب الدوام والثبات والأعداد، أو[5] بحسب زيادة ما يجب الإيمانُ به عند ملاحظة التفاصيل؛ أو المرادُ زيادة ثمراتِه وأنوارِه.

المبحث الرابع

المذهب صحّةُ الاستثناء في الإيمان حتى أنه[6] ربما يُؤْثَر "أنا مؤمن إن شاء الله" على "أنا مؤمن حقاً"، ومنَعه الأكثرون لدلالته على الشك أو إيهامِه إياه لا أقلّ.

---

١ م: للطاعة.
٢ ج + عدم، صح هامش.
٣ س – الأنبياء، صح هامش.
٤ **المعجم الكبير** للطبراني، ١٠٣/٢٠.
٥ س: و.
٦ ج س – أنه، ل – أنه، صح هامش.

Bu hususta bizim delillerimiz şunlardır:

1. İstisnada bulunmak [yani inşallah müminim demek] Allah'ın ismiyle bereketlenme ve Allah'a karşı edebli olmak içindir. Yoksa şüphe ve tereddütten değildir.

2. İnsanı ahirette kurtaracak iman gizli bir şeydir. Kesin bir şekilde inanmış kimse, bilmeden [bu imana] aykırı bir şeyin karışması nedeniyle [bu] imanın meydana [gelip] gel[mey]eceğinden emin olamaz. Onun için meseleyi Allah'ın meşîetine bırakır.

3. İtimât edilen delildir. Şöyle ki imanda istisna, kurtuluş alâmeti olacak şeyde şüpheden ötürüdür. Kurtuluş alâmeti de ahirete imanlı gitmedir (iman-ı müvâfat). Yoksa devam etmeyen şu ânki iman (iman-ı nâciz) değildir. Yine "Önemli olan imanlı ölmektir." sözlerinin manası şu anki imanımızın hakiki iman olmaması değildir; ahirette kurtarıcı olmamasıdır. Yine küfür saadet ve şekâvet mefhumları da bu şekildedir. Saîd olarak vefat edecek kimsenin saadeti şekâvete dönüşmez. Değişme ise şu anki (nâciz) şekâvet veya saadette gerçekleşir.

Beşinci Mebhas: [Mukallidin İmanı]

Cumhura göre mukallidin imanı sahihtir. Çünkü tasdik, itikâdın sabit olmasına değil; kesin olmasına bağlıdır. "Kendileriyle sevap kazanılan nazar ve istidlâl meşakkatinin olmaması ortak noktasından hareketle, ümitsizlik hâlindeki imana kıyas ederek mukallidin imanının fayda vermeyeceği" görüşü yanlıştır. Yahut [şöyle denir:] bu şekildeki [itikâdî] bir hükmün kıyasla sabit olacağı takdir edilse dahi, asıldaki [yani ümitsizlik hâlindeki imanın fayda vermemesindeki] illet bu imanın hakiki iman olmayıp azabı uzaklaştırma imanı olmasıdır. Çünkü ümitsizlik hâlindeki iman durumunda kul için nefsinde bir tasarruf kudreti ve bu kudretle fayda elde etme imkânı kalmamıştır. [Mukallidin imanı ise böyle değildir].

Mukallidin imanının sahîh olmayacağını söyleyenlere gelince, Şeyh Eş'arî imanın sahîh olması için itikâdî her meselede deliller getirip şüpheleri giderebilmeyi şart koşmamıştır. O'na göre şart olan itikâdın delil üzerine bina edilmiş olmasıdır. Hatta böyle olmazsa bu kişi mümin olamaz. Şeyh Eş'arî'nin bu ifadelerinin kişinin vâcibi yerine getirmediği için imanının kâmil olmamasına hamletmek ise herhangi bir tartışma tasavvur edilemeyecek bir husustur.[1]

1 Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre İmam Eş'arî bu görüşüyle mukallidin kâfir olduğunu kastetmemektedir. Ancak mukalldidin nazar ve istidlâli terkettiği için kâmil bir mümin olmadığını günahkâr olduğunu kastetmektedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 194.

ولنا وجوه:

الأول: أنه للتبرّك والتأدّب لا للشكّ والتردّد.

الثاني: أن الإيمان المنُجيَ أمرٌ خفيّ لا يأمن الجازمُ بحصوله أن يشوبَه شيء من المنافيات من حيث لا يَعلم، فيُفوِّضُه إلى المشيئة.

٥ الثالث، وعليه التعويل: أنه للشك فيما هو آية النجاةِ وهو إيمان الموافاة، لا في الإيمان الناجز، وليس معنى قولهم: "العبرة بإيمان الموافاة" أن الناجز ليس بإيمان حقيقةً، بل إنه ليس بِـمُنْجٍ، وكذا الكفر والسعادة والشقاوة، فالسعيد سعادةَ الموافاة لا يتغير إلى شقاوةِ الموافاة، وإنما التغير في الناجز.

المبحث الخامس

١٠ الجمهور على صحة إيمان المقلِّد، لأن التصديق لا يتوقّف على ثبات الاعتقاد بل جزمِه. وعدمُ النفع، قياساً على إيمان اليأس / [١٧٣أ] بجامع عدمِ مشقَّةِ النظر والاستدلالِ التي بها الثواب، فاسِدٌ؛ إذ[١] على تقدير ثبوت مثلِه بالقياس فالعلة في الأصل كونُه إيمانَ دفعِ عذابٍ لا إيمانَ حقيقةٍ؛ وأنه لم يبق حينئذٍ للعبد قدرة التصرف في[٢] نفسه والاستمتاعُ بها.

١٥ وأما المانعون؛ فالشيخ لا يشترط التمكُّنَ من إقامةِ الحجة ودفعِ الشبهة في كل مسألة من الأصول، بل ابتناءَ[٣] الاعتقاد فيها على دليلٍ، حتى لو انتفى لم يكن مؤمناً. وحملُه على نفي كمال الإيمان لإخلاله بالواجب مما[٤] لا يتصور فيه نزاع.

---

١ م: أو.
٢ ل: وفي، نخ هامش.
٣ م: انتفاء.
٤ ل: ما.

Mu'tezile ise kişinin imanının sahih olması için itikâdî her meselede delil getirip şüpheleri giderebilmesini şart koşmaktadır. Hatta onlara göre bu şart olmazsa imanda olmaz. Mu'tezile'nin bu görüşünün bâtıl olduğu açıktır. Ancak her kişiye böyle bir imanın vâcip olması, [bazılarının gerçekleştirmesiyle diğerlerinden düşen şeklinde] kifâî anlamda ise bu durumda mesele büyük günah meselesine [yani vâcip olan nazarın terkedilmesi büyük günahı meselesine] dönüşür.

Bazı mu'tezilîlerden ise şöyle nakledilmiştir: Nazarın vâcip olması bazı kimseler için söz konusudur. Avam, bazı köleler ve kadınlar gibi aciz kimseler ise sadece hak üzere olan birini ve isabetli zannı taklîd etmekle mükelleftirler. Şöyle de denilmiştir: Bu aciz kimseler hemencecik insan aklına gelip anlaşılabilen [temel ve] basit delilleri dinlemekle mükelleftirler. Eğer bu delilleri anlarlarsa bu kimseler "ashab-ı cümel"dir [yani itikâda ait sadece temel cümleleri yani amentu gibi esasları tasdik durumunda olan kimselerdir]. Eğer anlayamıyorlarsa bu kimseler mükellef değildir.

Müteahhir mu'tezile ulemasına göre tartışma konusu bu kimseye islâmî ahkâmın uygulanması değildir. Asıl mesele ahirette kâfirlere verilen cezanın taklîdî imana sahip kimselere verilip verilmeyeceğidir. Verileceğini söyleyenler olmuştur. Zira onlara göre taklîdî imana sahip kimse Allah ve resûlünü bilme hususunda cahildir. Kâfire verilen cezanın verilmeyeceği de söylenmiştir. [Zira] bu kimselerde tasdik bulunduğu için kâfirin cezasından daha azına muhatap olurlar.

Sonra asıl tartışma konusu "dağ başında yetişmiş, tefekkür etmemiş sonra kendilerine inanmaları gereken şeyler haber verilmiş ve akabinde tasdikte bulunmuş kimseler" hakkındadır. Çöllerde bile olsa islâm yurdunda yetişen ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) durumu nezdinde tevâtür derecesinde olan kimselere gelince, bu kimseler [mukallid değil] ehl-i nazardırlar.

Altıncı Mebhas: [Küfrün Tarifi]

Küfür iman edilmesi gereken şeylere iman etmemektir. Küfür, tasdik ve tekzîp hâli bulunmayan kâfiri de kapsadığı için tekzîpten daha geneldir. Bâkıllânî küfrün Allah'ı inkâr etmek olduğunu söylemiş sonra bu inkârı da [Allah'ı] bilmeme olarak tarif etmiştir. Fakat Bâkıllânî'nin bu görüşü, kâfirlerin bazen Allah'ı bildiği ve onu tasdik ettiği bazı müminlerin de dine ait bazı ahkâmı bilmediği gerekçesiyle reddedilmiştir. Bu redde şöyle cevap verilmiştir: İnkârla kastedilen Allah'ın hükümlerinden olduğu kesin bir şekilde bilinen şeyi inkâr yahut o şeyi icmâlen veya tafsîlen bilmemektir.

والمعتزلة يشترطون، حتى لو انتفى انتفى الإيمان، وهو ظاهر البطلان، إلا إذا أريد الوجوب على الكفاية فيصير مسألةَ صاحب الكبيرة.

وعن بعضهم أن وجوب النظر إنما هو في حق البعض، وأما العاجز كالعوام وبعضِ العبيد والنسوان فلا يكلَّف إلا بتقليد[1] المحقِّ والظنِّ الصائبِ. وقيل: كُلِّفوا سماعَ أوائلِ[2] الدلائل التي تَتسارعُ إلى الأفهام، فإن فَهِموا فهُمْ أصحاب الجُمَل،[3] وإلّا فليسوا مكلَّفين.

والمتأخرون على أن ليس الخلاف في إجراء أحكام الإسلام، بل في أنه[4] هل يعاقَب عقوبة الكافر؟ فقيل: نعم، لأنه جاهل بالله ورسوله؛ وقيل: لا،[5] بل يَنتقص عقابُه بما له من التصديق.

ثم الخلاف / [١٧٣ب] فيمن نَشَأَ في شاهق الجبلِ[6] ولم يَتفكّر فأُخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدَّق، وأما من نشأ في دار الإسلام –ولو في الصحارى– وتواتَرَ عنده حالُ النبي صلى الله عليه وسلم فمن أهل النظر.

المبحث السادس

الكفر عدم الإيمان عما من شأنه، وهو أعم من التكذيب لشموله الكافر الخاليَ عن التصديق والتكذيبِ. وقال القاضي: هو الجحد بالله، وفُسّر بالجهل، ورُدّ بأنّ الكافر قد يَعرف اللهَ ويُصدّق به والمؤمنَ قد لا يعرف بعض أحكامه. فأجيب بأن المراد الجحد به في شيء مما عُلم قطعاً أنه من أحكامه، أو الجهل بذلك إجمالًا وتفصيلًا.

---

١ ج س: تقليد.
٢ ل: أول.
٣ في هامش ل: الحل، نخ. | قال في الشرح: «وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجُمَل التي اتفق عليها أهل الملّة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها لمك الجمل فحق وما خالفها فباطل.» (١٩٥/٢).
٤ م (غ): آية.
٥ ل – لا، صح هامش.
٦ ج ل: جبل.

Muʿtezile demiştir ki: Küfür, çirkin [bir şeyi irtikâp etmektir] yahut terkiyle en büyük cezaya müstehak olunan bir vâcibi yerine getirmemedir. Bu tarifte ki kapalılık açıktır.

Denirse ki: Mükellef [zünnâr bağlama ve Kur'an'ı çöpe atma gibi] bazı fiillerinden ötürü, tasdikinin devam etmesine rağmen kâfir olur.

Deriz ki: Bu [fiillerle birlikte tasdiğin bulunduğu] kabul edilse dahi, mümkündür ki bütün haramlar değil de bazı haramlar tekzîbin alâmeti kılınmış olsun. Bu da [yani hangi haramların tekzîp alâmeti olduğu] Şâriʿye aittir. Aynı şekilde itikâdî meselelerdeki bazı te'viller de [yani onların küfür olması da] bu şekildedir.

Hâtime: [Münâfık, Mürted, Müşrik, Kitâbî, Dehrî, Muattıl (Ateist) ve Zındık Kavramlarının Açıklanması]

Kâfir eğer mümin olduğunu izhar etse "münâfık" ismini alır. Bir kimse müslümanlıktan sonra islâmdan çıkarsa "mürted"dir. Birden fazla ilah olduğunu iddia eden kimse "müşrik"tir. Bazı dinlere müntesib kimseye "kitâbî" denir. Hadiseleri zamana isnad eden ve zamanın ezelîliğini savunan kimse "dehrî"dir. Bir kimse âlemi yaratan birini kabul etmezse bu kimseye "muattıl" (ateist) denir. İttifakla küfür olan inançlara, gizliden gizliye inanana ise "zındık" denir.

Yedinci Mebhas: [Tekfîr]

Ehl-i kıbleden hakka muhalif olan kimseler, dinin zarûriyâtından olan haşr-i cismânî ve âlemin hadis olması gibi meselelerde muhalefet etmedikleri müddetçe kâfir olmazlar. Kâfir olduklarını söyleyenler de olmuştur. Üstâd Ebû İshâk İsferâyînî demiştir ki: Bizi tekfîr edenleri biz de tekfîr ederiz. Tekfîr etmeyenleri biz de tekfîr etmeyiz. Muʿtezile'nin kudemâsı demiştir ki: Cebriyye'yi, sıfatların kadîm olduğunu söyleyenleri ve kulun amelini Allah'ın yarattığını kabul edenleri tekfîr ederiz. Cahilleri ise demiştir ki: Sıfatların zâta zâit olduğunu, rü'yetullahı, müminlerin cehennemden çıkmasını, şerlerin ve çirkin şeylerin Allah'ın yaratmasıyla ve iradesiyle olmasını benimseyenleri tekfîr ederiz.

Bizim delilimiz şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sonrasındakiler insanların itikâdlarını araştırıp doğrusu budur diye tenbîh etmiyorlardı.

وقالت المعتزلة: هو قبيح أو إخلال بواجب، يستحقّ به أعظم العقاب، وفيه خفاء ظاهر.

فإن قيل: قد يكفر المكلَّف[١] ببعض[٢] أفعاله مع أن تصديقه بحاله.

قلنا: لو سُلّم فيجوز أن يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض، وذلك إلى الشارع، وكذا بعض التأويلات في الأصول. ٥

خاتمة: الكافر إن أظهر الإيمانَ خُصّ باسم المنافق،[٣] وإن كفر بعد الإسلام فبالمرتدّ، وإن قال بتعدّد الإله فبالمشرك، وإن تديَّن[٤] ببعض الأديان فبالكتابيّ، وإن أسند الحوادث إلى الزمان واعتقد قِدمَه فبالدهريّ، / [١٧٤أ] وإن نفى الصانعَ فبالمعطِّل، وإن أبطنَ عقائدَ هي كفرٌ بالاتفاق فبالزنديق.[٥]

المبحث السابع[٦] ١٠

مخالفُ الحقّ من أهل القبلة ليس بكافر ما لم يخالِف ما هو من ضروريات الدين، كحدوث العالَم وحشرِ الأجساد. وقيل: كافر. وقال الأستاذ: نُكفِر[٧] من أَكفرَنا، ومن لا فلا. وقال قدماء المعتزلة: نُكفر[٨] المـُجبِرة والقائلين بقدم الصفات وخلقِ الأعمال؛ وجهلائُهم:[٩] نُكفر[١٠] مَن قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وإرادته. ١٥

لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتِّشون عن العقائد وينبِّهون على ما هو الحق.

---

١ ج – المكلف، صح هامش.
٢ م: بعض.
٣ ل: «بالمنافق» بدلا من «باسم المنافق».
٤ س: يدين.
٥ قال في الشرح: «وهو في الأصل منسوب إلى زَنْد، اسم كِتاب أظهرَه مَزْدَكْ في أيام قُبَادْ وزعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زَرَادُشْت الذي يزعمون أنه نبيهم.» (١٩٧/٢).
٦ م غ + في حكم.
٧ س: بكفر.
٨ س: بكفر.
٩ أي وقال جهلائُهم، أي جهلاء المعتزلة. معطوف على قوله «قدماء المعتزلة» (س).
١٠ س: بكفر.

Denirse ki: Aynı şekilde ittifak edilmiş temel itikâd esasları da bu şekildedir.

Deriz ki: Ashab-ı cümele layık bir şekilde delillerinin ortaya çıkmasından ve meşhur olmalarından [ötürü bu şekilde değildir]. Şöyle de denir: Açıklamanın olmamış olması icmâlî tasdikle yetinmektendir. Çünkü tafsîlî tasdik tafsîlâtı mülahaza dairesine aldığı vakit vâcip olur. Yoksa o kadar çok mümin vardır ki kadîm ve hâdisin ne manaya geldiğini dahi bilmez. Bu ve fırkaların birbirlerini tekfîr etmeleri yaygın bir durumdur.

Sekizinci Mebhas: [Mümin, Kâfir, Fasık, Mübtedi' ve Münafığın Durumları]

Mümin, kâfir ve fasıkın hükmü geçtiği üzeredir. Fısk, büyük günah işleyerek veya küçük günahlarda ısrar ederek Allah'a taatten çıkmaktır. Yine fasıkın tanımında bâğî tarifin dışında kalsın diye "tevil etmeksizin" kaydının eklendiği de olur. Kesin ma'siyet olduğu bilinen bir şeyi helal sayma veya hafife almak ise küfürdür. Mübtedi' (bidatçı) ise akîde hususunda Ehl-i hakka [yani Ehl-i Sünnet'e] muhalefet edendir ve fasık gibidir. Dünyevî ahkâm açısından ise müminin, kâfirin ve fasıkın hükmü furû' kitablarında zikredilmiştir. Münafık ve zındığın hükmü ise islâmî hükümlerin bu kimselere uygulanmasıdır. Mübtedi'nin hükmü ise kendisine buğz etmek, aşağılamak, kötü söz söylemek ve lanet etmektir. Bazı aşırıya gidenler furû'daki ihtilâfları bile bidat kabul etmiştir. Bu kimselerden bir kısmı ise sahabe döneminde olmayan herşeyin bidat olduğunu söylemiştir.

DÖRDÜNCÜ FASIL: İMÂMET

İmâmet dini ve dünyevî işlerde peygamber adına riyâset-i âmmedir [umuma başkanlık yapmadır]. İmâmetin hükümleri fıkıhta bulunmaktadır. Ancak bidatçılardan imâmetle alakalı [dînî] esaslara zarar verecek fasit inançlar yayıldığı için imâmet bahisleri kelâm'a dâhil edilmiştir.

فإن قيل: فكذا في الأصول المتّفَق عليها.

قلنا: لاشتهارها وظهور أدلّتها على ما يليق بأصحاب الجُمَل.[١] وقد[٢] يقال: ترك البيان إنما كان اكتفاءً بالتصديق الإجماليّ، إذ التفصيل إنما يجب[٣] عند ملاحظة التفاصيل، وإلّا فكم مؤمنٍ لا يعرف معنى القديم والحادث، هذا وإكفار ٥ الفِرَق بعضِها بعضاً مشهور.

المبحث الثامن

حكمُ المؤمن والكافر والفاسق ما مرَّ. والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة أو الإصرارِ على الصغيرة، وقد يقيَّد بعدم التأويل / [١٧٤ب] احترازاً عن الباغي. وأما استحلالُ ما هو معصية قطعاً والاستهانةُ به فكفرٌ. ١٠ والمبتدِعُ هو من[٤] خالف في العقيدة طريقةَ أهل الحق، وهو كالفاسق. وأما في حق الدنيا فحكمُ المؤمن والكافر والفاسق مذكور في الفروع، وحكمُ المنافق والزنديق إجراءُ الأحكام، وحكمُ المبتدع البغضُ والإهانةُ والطعن واللعن. ومن المبطلين مَن جعل المخالَفة في الفروع بدعةً، ومنهم من زاد كل أمر لم يكن على عهد الصحابة.

١٥ **الفصل الرابع في الإمامة**

وهي رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافةً عن النبي صلى الله عليه وسلم. وأحكامُها[٥] في الفروع، إلّا أنه[٦] لـمَّا شاعت من أهل[٧] البدَع اعتقادات فاسدة مخِلَّة بكثيرٍ من القواعد أُدرجت مباحثُها في الكلام. وفيه مباحث:[٨]

---

١ في هامش ل: الحيل، نخ.
٢ م: قد.
٣ ج س: «وإنما يجب التفصيليُّ» بدلا من «إذ التفصيل إنما يجب».
٤ ج: «مؤمن» بدلا من «هو من».
٥ م: وأحكامه.
٦ في هامش ل: أنها، نخ.
٧ ج – أهل، صح هامش.
٨ ج س – وفيه مباحث، صح هامش ج.

Birinci Mebhas: [Bir İmam Tayin Etmenin Hükmü]

İnsanların bir imam tayin etmeleri bize göre ve Mu'tezile'nin geneline göre sem'î olarak vâciptir. Bazı mu'tezilîlere göre ise aklen vâciptir. Şîa'ya göre ise Allah'a vâciptir. Necedât fırkasına göre hiçbir şekilde imam seçmek vâcip değildir. Ebû Bekr el-Esamm'a göre adaletin yaygın olduğu zaman imam seçmek vâcip değildir. Hişâm el-Fuvatî'ye göre ise zulüm olduğunda imam seçmek vâcip olmaktan çıkar.

Bizim bu husustaki delillerimiz şunlardır:

1. Bu hususta icmânın bulunmasıdır. O kadar ki sahabeler imam seçmeyi Hz. Peygamber'in defninin öncesine almışlardır.

2. İmam olmadan, hadlerin uygulanması, müslümanların sınır güvenliğinin sağlanması gibi nizamın korunmasıyla ilgili vâcipler tamam olmaz.

3. İmam tayin etme de sayılamayacak kadar menfaati celbetme ve zararı def etme durumu söz konusudur. Bu da [yani menfaati celb zararı def etme] icmâyla vâciptir.

Denirseki: İmam tayin etmenin zararları da oluyor.

Deriz ki: Bu zararlar az olduğu için önemli değildir.

Denirse ki: O vakit ümmet Hidâyette olan imamlardan (hulefâi'l-mehdiyyînden) sonra [bu vasıfta bir imam seçme vâcibini gerçekleştiremedikleri için asırlar boyu] dalalette kalmamışlardır.

Deriz ki: [Dalâletin olması güçleri yettiği hâlde bunu yapmamaları durumunda söz konusu olur.] Ama burada acziyet ve zaruret nedeniyle gerçekleşmemiştir; dolayısıyla masiyet ve dalâletten bahsedilemez.

4. Kitap ve Sünnet'te imama itaat etmenin ve imamını tanımanın vâcip olması imâmet makamının hâsıl olmasını gerekli kılar. Bu da imam tayin etmekle gerçekleşir.

المبحث الأول

نصب الإمام واجب على الخلق سمعاً عندنا وعند عامة المعتزلة، وعقلًا عند بعضهم؛ وعلى الله[١] عند الشيعة. وليس بواجب أصلًا عند النَجْدات،[٢] وحالَ[٣] ظهور العدلِ عند الأصمّ،[٤] والظلمِ عند الفُوطِيّ.[٥]

٥ لنا وجوه:

الأول: الإجماع، حتى قدّموه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أنه لا يتمّ إلا به ما وجب من إقامة الحدود / [١٧٥أ] وسدِّ الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام.

الثالث: أنّ فيه جلبَ منافعَ ودفعَ مضارَّ لا تُحصى، وذلك واجب إجماعاً.

١٠ فإن قيل: ويتضمن مضارَّ أيضاً.

قلنا: لا يُعبَأ بها لقِلَّتها.[٦]

فإن قيل: فالأُمَّة[٧] بعد الأئمّة المهديّين[٨] على الضلالة.

قلنا: ضرورةً، فلا معصيةَ، فلا[٩] ضلالةَ.

الرابع: وجوبُ طاعتِه ومعرفتِه، بالكتاب[١٠] والسنة، وهو يقتضي وجوبَ

١٥ حصوله، وذلك بنصبه.[١١]

---

١ معطوف على قوله «على الخلق» (ج).

٢ «قوم من الخوارج، أصحاب نجدة بن عويمر» (الشرح، ٢/٢٠٠).

٣ معطوف على قوله «أصلًا» (س).

٤ هو أبو بكر عبد الرحمن بن كَيْسان الأصم، راجع **الفهرست** لمحمد بن إسحاق النديم (تحقيق أيمن فؤاد سيد، لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠٠٩) المجلد ٢/١، ص ٥٩٤ (ضمن المقالة الخامسة).

٥ س: الفرطي؛ م: القوطي؛ (غ: القرطي، وفي هامشه: القرطبي، نخ)؛ وصرح في الشرح باسمه أيضا، لكن هناك أيضا تختلف النُسَخ؛ فالمطبوع (م) وأصله (غ): هشام القوطي؛ (فل): هشام بن الفوطي؛ وهو الصحيح. | هو هشام بن عمرو الفوطِيّ، بالفاء، والواوُ ساكنة كما صرح به النديم في **الفهرست** (المجلد ٢/١، ص ٥٩٥).

٦ ل: بقلتها.

٧ م (غ): فالأئمة؛ وفي بعض النُسَخ (فل): فالإمامة؛ وما أثبتناه هو الموافق لما في الشرح (م غ فل): «فإن قيل: لو وجب نصب الإمام لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب، لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية... قلنا: إنما يلزم الضلالة لو تركوه عن مقدرة واختيارٍ لا عجزٍ واضطرارٍ...» (٢/٢٠١-٢٠٢)

٨ ج س: المهتدين.

٩ م (غ): ولا.

١٠ متعلق بقوله «وجوب»، لا بقوله «معرفته»؛ والمراد معرفة الأمة للإمام، فيكونُ «معرفته» مضافا إلى مفعولها، كما في قوله «طاعته»، أي طاعة الأمة له. فالأول لما في الكتاب: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، والثاني لما في الحديث: «مَن مات ولم يعرف إمامَ زمانه مات ميتةً جاهلية» [**الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ٢/٤٥٧]. راجع الشرح، ٢/٢٠٢.

١١ ل: يقتضيه؛ وفي هامش ل: بنصبه، نخ.

Aklen imam seçmenin vâcip olduğunu kabul edenlere göre, imam seçme de zararı uzaklaştırma söz konusudur. Dolayısıyla da vâciptir.

Deriz ki: Ama buradaki [aklın ve örfün gereği olan] vâciplik, yapmayanın Allah katında zemme ve ikâba müstehak olması anlamındaki [şer'î] vâciplik değildir.

Allah'a vâcip olduğunu kabul edenler ise şöyle temellendirmişlerdir: İmam, marifeti meydana getirici, ibadete yaklaştırıcı ve günahtan uzaklaştırıcı bir lütuftur. [Lütuf ise Allah'a vâciptir].

Bu görüş kıyasının iki mukaddimesinin men'iyle reddedilmiştir. Nasıl olacak ki! İmamın olmasında da görüş farklılığından ve kendine denk kimselerin emirlerine uymamaya meyilden kaynaklanan fesat söz konusu olur. Aynı şekilde imam olmamasına rağmen taatte bulunmak ve ma'siyeti terketmek daha meşakkatli ve ihlasa daha yakındır. Yine imamın olması lütuf olmayabilir. Aksine insanların günahtan masum olarak yaratılmaları daha fazla lütuftur. "İmam başkasıyla meydana gelmeyen halis bir menfaat ve lütuftur." görüşü men' edilmiştir. Aynı şekilde imamın lütuf olması ancak bilinir (zâhir) olması durumunda söz konusudur. Onlar ise imamın bilinir olmasını vâcib görmemektedirler.

Denirse ki: İmamın sırf varlığı, ortaya çıkar korkusundan ötürü insanları kötülükten alıkoyucu bir lütuftur. Ortaya çıkıp tasarrufta bulunması ise başka bir lütuftur. Fakat insanlar iradelerini kötüye kullanıp, O'nu korkutarak ve O'na yardım etmeyerek bu fırsatı kaçırmışlardır.

Deriz ki: Bu lütfu sağlamada imamın var olması ihtimali ve nasıl olsa bir süre sonra olacağı hükmü yeterli olur. Var olması beklenenden korkma zuhûru beklenenden korkma mesâbesindedir. Ayrıca bu gizli imamı, ömrünü onun sevgisiyle ve onu beklemekle geçirmiş mal ve canlarını ortaya koymuş dostlarının görmesi gerekir. Biz böyle bir şeyin âdete dayalı olarak kesin olarak olmadığını söylerken onlar da [böyle bir imamı zaten görmedikleri için] hakikatte gerçekleşmediğini kesin olarak bilirler.

احتجّ[1] القائلون بوجوبه عقلًا بأنّ فيه دفعَ الضرر فيجب.

قلنا: لا بمعنى استحقاق تاركِه الذمَّ والعقاب.

وفي وجوبه[2] على الله بأنه لطفٌ محصِّل للمعرفة مقرِّب[3] من الطاعة مبعِّد عن المعصية.

ورُدّ بمنع مقدِّمتَي القياس، كيف وفيه مفاسدُ تنشأ من اختلافِ الآراء وميلِها إلى الإباء عن امتثال الأَكْفاء؛[4] وأيضاً فعلُ الطاعة وتركُ المعصية مع عدم[5] الإمام أشقّ[6] وأقرب إلى الإخلاص؛ وأيضاً لا يتعيّن[7] لطفاً، بل خَلقُهم معصومِين ألطفُ. والقولُ[8] بأنه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير ممنوعٌ. وأيضاً اللطف في ظهوره، وأنتم لا توجبونه.[9]

فإن قيل: مجرد الوجود لطف زاجر، لخوف[10] الظهور؛ وتصرفُه الظاهر لطفٌ آخر فوَّتَه[11] العباد / [١٧٥ب] بسوء اختيارهم، حيث[12] أَخافوه[13] وتركوا نُصرتَه.

قلنا: فيكفي احتمالُ الوجود، والحكمُ[14] بأنه يوجَد ولو بعد حين، فإنّ الخوف من وجودٍ مترقَّبٍ[15] بمنزلة الخوف من ظهورٍ مترقَّبٍ؛ وينبغي أن يظهر للأولياء الذين قضَوا في محبته وانتظارِه الأعمارَ وبذلوا المُهَج والأموالَ، ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادةً، وهُمْ حقيقةً.

---

١ م (غ): قالوا احتج.
٢ ل: وبوجوبه؛ وهو أوفق، لكن أكثر النُسَخ موافقة لما أثبتناه | معطوف على قوله «بوجوبه عقلا» في قوله «احتج القائلون بوجوبه عقلا».
٣ ل: ومقرب.
٤ في هامش ل + به، نخ.
٥ ج – عدم، صح هامش.
٦ س: «مع الإمام أسبق» بدلا من «مع عدم الإمام أشق».
٧ م (غ): لا يصير.
٨ مبتدأ، خبره قوله «ممنوع».
٩ س: وأنتم لا تحبونه؛ م (غ): وإنهم لا يحبونه؛ (فل): وإنهم لأمر دونه؛ وما أثبتناه (ج ل) هو الموافق لما في الشرح (٢٠٢/٢)، ويوافقه نُسَخ أخرى (أ ب كه).
١٠ ل: مخوف الظهور؛ وفي هامش ل: خوفا من الظهور.
١١ س: [illegible].
١٢ م + أدائه.
١٣ س: أضاعوه.
١٤ معطوف على قوله «احتمال الوجود» (س).
١٥ م: مرتب.

Hâricîler şöyle delil getirmişlerdir: İmam seçmek fitne çıkarır. Çünkü [insanların] arzuları birbirinden ayrı ve farklıdır. Bir tek kişi üzerinde insanlar anlaşamayabilirler.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Tercih [etmeyi gerektiren] cihetlerin dikkate alınmasıyla ve bazı kimseler biat ettikten sonra muhalefetin haram olmasıyla fitne önlenir. Fitne olacağı kabul edilse dahi imamın olmamasındaki fitne daha şiddetlidir.

İkinci Mebhas: [İmamda Bulunması Şart Olan Özellikler]

İmamda bulunması gereken şartlar mükellef, hür, erkek ve adalet sahibi olmadır. Bu şartlar açıktır. Cumhur bunlara ilâveten imamın, düşmanlara mukavemet edebilmesi ve hadleri uygulayabilmesi için cesur, dini maslahatları gerçekleştirebilmesi için ictihad ehli, işlerin üstesinden gelebilmesi için isabetli görüş sahibi olmasını şart koşmuşlardır. Ayrıca "İmamlar Kureyş'tendir."[1] "Valiler Kureyş'tendir."[2] "Kureyş'i öne geçirin zinhar Kureyş'in önüne geçmeyin."[3] hadislerine binaen Kureyş'ten olması gerekir demişlerdir.

Hâricîler ve Mu'tezile'nin ekserisi "Size burnu kulağı kesik habeşli bir köle dahi yönetici tayin edilse ona itaat edin."[4] hadisine dayanarak imam için Kureyş'ten olma şartına karşı çıkmışlardır. Onlara göre devletin ve dinin maslahatı için nesebin bir anlamı yoktur.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Bu hadis, delillerin arası cem edilerek imam dışındaki yöneticilere hamledilir. Ayrıca nesebin şerefli olmasının itaati sağlama ve farklı görüşleri bir araya getirmede etkisi vardır. Kureyş'ten de daha şerefli bir nesep söz konusu değildir. O kadar ki peygamberlerin en hayırlısı onların içinden çıkmıştır.

Evet, bu şartları dikkate alma imkânı olmazsa, imama taalluk eden hükümlerin tayin edilmiş veya zorla yönetimi ele geçirmiş güçlü bir kimse eliyle uygulanması da caizdir.

Şîa'ya göre ise imam, hâşimî hatta Ali soyundan olmalı ve herşeyi hatta gayba dair şeyleri de bilmelidir. Şîa'nın bu görüşü icmâya aykırı olduğu gibi delilsiz bir iddiadır.

1 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/129.
2 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. 8, s. 246.
3 Beyhakî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, c. 1, s. 196.
4 Buhârî, "Ahkâm", 4.

احتجت الخوارج بأنَّ في نصبه إثارةَ الفتنة، لأن الأهواء مختلفة ربما لا تتفق على واحد.

ورُدّ بأنّ اعتبارَ جهاتِ الترجيح[1] وحرمةِ[2] المخالفة بعد بيعة البعض تَدفع الفتنة. ولو سُلّم ففتنة عدم الإمام أشدّ.

٥ **المبحث الثاني**

يشترط في الإمام التكليف والحرّية والذكورة والعدالة، وذلك ظاهر. وزاد الجمهور الشجاعةَ ليُقيم الحدود ويقاوِم الخصوم، والاجتهادَ ليَقوم بمصالح الدين، وإصابةَ الرأي ليقوّم الأمورَ، وكونَه قُرَشياً، لقوله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش»،[3] «الوُلاة[4] مِن قريش»،[5] «قَدِّموا قريشاً ولا تَقَدَّموها».[6]

١٠ وخالفت الخوارج وأكثر المعتزلة، لقوله صلى الله عليه وسلم: «أطيعوا[7] ولو أُمِّر عليكم عبدٌ حبشيٌّ أَجْدعُ»،[8] ولأنه لا عبرة بالنَسب في مصالح الـمُلك والدين.

ورُدّ بحمل[9] الحديث على غير الإمام جمعاً بين الأدلّة، / [١٧٦أ] وبأنّ لشرفِ الأنساب أثراً في جمع الآراء وبَذلِ الطاعة ولا أَشرفَ من قريش سيَّما وقد ظهر منهم خير الأنبياء.

١٥ نَعم، إذا لم يُقتدَر على اعتبار الشرائط جاز ابتناء[10] الأحكام المتعلقة بالإمام على كلّ ذي شوكةٍ نُصب أو استولَى.

واشترطت الشيعة: [١] أن يكون هاشمياً بل علوياً، وعالماً بكلّ أمر حتى المغيَّباتِ، قولًا بلا حجة مع مخالفة الإجماع.

---

١ أي الجهات المعتبرة في ترجيح الأمة للإمام: «يُقدَّم الأَعلمُ ثم الأورع ثم الأسنّ» (الشرح، ٢٠٣/٢).
٢ أي اعتبار حرمة المخالفة؛ معطوف على قوله «جهات».
٣ **مسند** أحمد بن حنبل، ١٢٩/٣.
٤ م: الولاية.
٥ ل - الولاة من قريش، صح هامش. | تخريج الحديث: **السنن الكبرى** للبيهقي، ٢٤٦/٨.
٦ **السنن الصغير** للبيهقي، ١٩٦/١.
٧ س - أطيعوا، صح هامش.
٨ **صحيح** البخاري، الأحكام ٤.
٩ ل: عمل.
١٠ م: الابتناء.

Ayrıca Şîa, imamın zamanın en faziletlisi olmasını da şart koşmuştur. Onlara göre bir kimsenin kendisinden daha faziletli birinin önüne geçirilmesi aklen çirkindir. Bu görüş Eş'arî'den de nakledilmiştir. Eş'arî'ye göre bu şart, imam seçmedeki amacı gerçekleştirmek içindir ve nübüvvete kıyasladır.

Bu görüş şöyle reddedilmiştir: [Söz konusu] kubuh anlayışı yanlıştır. Öte yandan daha az faziletlinin seçilmesi bazen maslahata daha uygun olabilir. Peygamber gönderme hakîm ve alîm olan Allah tarafındandır. Dolayısıyla Allah Teâlâ en faziletliyi seçer. Belki de Allah'ın seçmesiyle en faziletli olma durumu söz konusu olur [fakat insanların en faziletliyi seçebilmeleri her zaman mümkün değildir]. Daha az faziletlinin imâmetinin caiz olmasına, halifelerden sonra bu hususta icmânın meydana gelmesi, Hz. Ömer'in şuraya imam seçimini havale etmesi [-ki şûradakilerin bazısının bazısından üstün oldukları açıktır-] ve genellikle en faziletli olma durumunun insanlar için kapalı olması gibi hususlar delil getirilmiştir.

Yine Şîa'ya göre imam masum olmalıdır. Bu husustaki delilleri şöyledir:

1. Şerîat'ı uygulama ve islâm coğrafyasını koruma ortak durumundan ötürü peygambere kıyasla imam da masum olmalıdır.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: İmam tayin etme, imam olacak kimsenin masum olduğunu bilme imkânı olmayan kullara aittir. Hâlbuki peygamberin durumu böyle değildir. Çünkü peygambere tereddüt etmeden ve kimseye müracaat etmeden tabi olmak vâciptir. Dolayısıyla peygamberin şerîata taalluk eden hususlarda masum olmaması dalalete düşürür ve insanları ona tabi olmaktan uzaklaştırır. Hâlbuki imam için böyle bir durum söz konusu değildir.

2. İmama itaat nasla ve icmâyla vâciptir. Eğer imamın masum olması vâcip olmazsa taat ve ma'siyet hususlarını açıklamada imamın yalan söylemesi mümkün olur. Dolayısıyla taatten sakınma ve ma'siyeti işleme durumu ortaya çıkar.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: İmama Şerîat'a muhalefet etmediği meselelerde itaat edilir. Ahkâmın beyanı hususunda imama güvenmek için imamın ilim sahibi, adalet ehli ve müslüman olması yeterlidir. Ayrıca imam Şerîat'a aykırı davrandığında ona karşı çıkma ve ulemâya müracaat etmek de imkânsız değildir.

[٢] وأن يكون أفضلَ أهل زمانه، لأن تقديم المفضول قبيح عقلًا. ونُقل عن الأشعريِّ تحصيلًا لغرض نصبه وقياساً على النبوة.

ورُدّ بالقدح[١] في قاعدة القبح، مع أن تقديم المفضول ربما يكون أصلحَ. والبعثةُ من قِبَل الحكيم العليم، فيَختار الأفضلَ، بل تحصل[٢] الأفضلية بالبعثة. وقد يحتجّ لتقديم المفضول بالإجماع بعد الخلفاء، وبالشورى، وبخفاء الأفضلية على[٣] الخلق في[٤] الأغلب.

[٣] وأن يكون معصوماً، بوجوه:[٥]

الأول: القياس على النبوة بجامع إقامة الشريعة وحماية البَيْضَة.

ورُدّ بأن نصب الإمام إلى العباد الذين لا طريق لهم إلى معرفة عصمته، بخلاف النبي. والنبيُّ[٦] واجب الاتّباع من غير تردّد ورجوعٍ إلى أحد، فعدمُ عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضي إلى الإضلال[٧] وينفّر عن الاتباع بخلاف الإمام.

الثاني: أنه واجب الإطاعة[٨] بالنص والإجماع، فلو لم تجب / [١٧٦ب] عصمته لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي، فيلزم وجوب اجتناب الطاعة[٩] وارتكاب المعصية.

وردّ بأنه إنما يطاع فيما لا يخالف الشرعَ، ويكفي في الوثوق به العلمُ والعدالة والإسلام. ولا يمتنع عند مخالفتِه[١٠] مخالفتُه[١١] والمراجعةُ إلى العلماء.

---

١ س + في القدح، وهو سهو.
٢ ل: تحصيل.
٣ م: عن.
٤ ج – الخلق في، صح هامش.
٥ س: لوجوه.
٦ ل: فالنبي.
٧ م: الإخلال.
٨ ل: الطاعة.
٩ س – الطاعة، صح هامش.
١٠ الضمير المجرور عائد إلى «الشرع» (ج). أي عند مخالفة الإمام الشرعَ.
١١ س م (غ) – مخالفتُه.

3. Masum olmayan zalimdir. Çünkü maʿsiyet kişinin kendine veya başkasına zulmetmesidir. Böyle bir kimse nasla ve icmâyla imâmete nâil olamaz.

Şöyle reddedilmiştir: İmamın masum olmaması daha özel olan zulüm bir yana maʿsiyeti dahi gerektirmez. Zaten âyette[1] kastolunan da nübüvvet sorumluluğudur (ahd). İcmâ ise size göre masumun görüşünü kapsamadıkça delil değildir. Dolayısıyla böyle bir icmâyla imamın masum olması gerektiğini ispatlamak kısır döngü olur.

4. İmama ihtiyaç duyulması bizlerin hata yapmamızın mümkün olmasındandır. Eğer imamında hata yapması mümkün olsa bu durumda başka bir imama ihtiyaç duyulur ki bu da teselsüle götürür.

Şöyle reddedilmiştir: İmam seçmenin vâcip olması icmâdan ötürü şerʿî bir vâciptir. [Ümmet için] hatanın mümkün olması üzerine kurulu aklî bir vâcip değildir. Öyle olduğu kabul edilse dahi yine de sayısız maslahat söz konusudur. Yine öyle olduğu kabul edilse dahi ilim, adalet, kitaba, sünnete ve ulemâya müracaat etme, imamın masum olmasına ihtiyaç bırakmaz.

5. İmam Şerîat'ı koruyucu olarak Şerîat tarafından görevlendirilmiştir. İmamın hata yapması mümkün olsa imam, Şerîat'ı bozan olacaktır.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: İmam, Şerîat'ı delillerle muhafaza eder. Yoksa zâtıyla muhafaza etmez. Hata etmesi ve maʿsiyete girmesi durumunda ise imam reddedilir ve engellenir. Ayrıca Şerîat'ın kendisi için bir noksanlık söz konusu olamayacağı gibi [kimse eliyle de] bozulmaz.

6. Eğer imam maʿsiyete yönelse ya ona karşı çıkmak gerekir ki bu itaatin vâcip olmasına aykırıdır. Ya da karşı çıkmamak gerekir ki bu tavra ise deliller aykırıdır.

Şöyle reddedilmiştir: Şerîat'a muhalefet etmediği şeylerde imama itaat etmek vâciptir.

7. Şerîat'ı, zaman geçtikçe nakledebilme ancak masum bir imamla olabilir. Çünkü Şerîat'ın bütün hükümleri için tevâtür sayısı söz konusu değildir.

Bu delil şöyle reddedilmiştir: Bazı hükümler için zan kâfîdir. Dolayısıyla ahâd haberler bu hükümler için yeterli olur. Katî hükümler ise tevâtür veya icmâ ehline aittir.

---

1 Bakara 2/124.

الثالث: أن غير المعصوم ظالم، لأن المعصية ظلم على النفس أو الغيرِ، فلا ينال عهدَ الإمامة بالنص والإجماع.

وردّ بأن عدم العصمة[1] لا يوجب العصيان فضلًا عن الظلم الذي هو أخصّ، على أن المراد في الآية عهد النبوة. والإجماع عندكم ليس بحجةٍ ما لم يشتمل على قول المعصوم، فإثبات العصمةِ[2] به دور.

الرابع: أنه إنما يُحتاج إليه لجواز الخطأ علينا، فلو جاز عليه لافتقر إلى إمام آخر[3] وتسلسل.[4]

وردّ بأن وجوب نصبه شرعيٌّ للإجماع لا عقليٌّ لجواز الخطأ، ولو سُلِّم فَلِمصالحَ لا تحصى، ولو سُلِّم ففي العلم والعدالة ومراجعةِ الكتاب والسنة وعلماءِ الأمة غُنيةٌ عن العصمة.

الخامس: أنه شُرع حافظاً، فلو جاز خطأه لصار ناقضاً.

وردّ بأنه حافظ بالأدلة والاجتهاد لا بالذات، فعند الخطأ أو المعصية يُرَدُّ ويُصَدُّ. والشرعُ لا ينتقض ولا ينتقص.

السادس: أنه لو أَقْدم على المعصية فإما أن يجب الإنكارُ عليه فيُضادّ وجوبَ الإطاعة، / [١٧٧أ] أو لا فيخالف قيامَ الأدلّة.

وردّ بأن وجوب طاعته إنما هو فيما لا يخالف الشرعَ.

السابع:[5] أنه لا طريق إلى نقل الشريعة مدى الأيام إلا بعصمة الإمام، إذ قد لا يوجد أهل التواتر في كل من الأحكام.

وردّ بأنّ الظنَّ كافٍ في البعض فيكفي الآحادُ، والقطعَ[6] إلى أهل التواتر أو الإجماع.[7]

---

١ م: «عصمته» بدلا من «عدم العصمة»؛ (غ: عدم العصمة).
٢ ج – العصمةِ، صح هامش.
٣ ل – آخر.
٤ م: ويتسلسل.
٥ ج – السابع، صح هامش.
٦ ل م (غ): والقطعي؛ ويوافقه عبارة الشرح في المطبوع وأصله (م غ)، وكذا في (فل)؛ لكن بعض نُسَخ الشرح موافقة لما أثبتنا (أ، ورق ٤٧٨ب، جا، ورق ٢٨١أ).
٧ «وهم أهل عصمة عن الخطأ» (الشرح، ٢/٢٠٥-٢٠٦).

İmam için mûcizenin olması, gaybı, dilleri, sanatları, meslekleri, gıdaların ve ilaçların tabiatlarını, karanın, denizin ve göğün hayret uyandıran durumlarını bilmenin şart olması hurâfelerdendir.

Üçüncü Mebhas: [İmâmet Nasıl Sabit Olur?]

İmâmet, fırkaların ekserisine göre az olsalar dahi ehlü'l-hal ve'l-akdin seçmesiyle sabit olur. Zira Hz. Ebû Bekir'in bir nas olmadan ve herkesin ittifakına bağlı olmaksızın imam olmasında yine sahabenin Hz. Peygamber'den ve Hz. Osman'dan sonra herhangi bir itirâz olmadan biatla ve imam seçmekle meşgul olmalarında icmâ [durumu] söz konusudur.

Şîa ise bu meselede muhalefet etmiş ve şu delilleri ileri sürmüştür:

1. İmâmetin biat ehlinin bilemeyeceği, en faziletli olma, masumluk ve dini herşeyiyle bilme gibi şartları vardır.

Deriz ki: Bu şartları kabul etsek dahi bu vasıflara haiz olduklarına dair zan yeterli olur.

2. Ehlü'l-hal ve'l-akdin kadı ve muhtesip tayin etme hakkı yokken nasıl halife tayin edebilir?

Deriz ki: Dediğinizi kabul etsek dahi bu imam varolduğu içindir [çünkü kadı ve muhtesip tayin etme imama aittir].

3. Bu şekilde imam seçme Hz. Ali ve Muaviye döneminde olduğu gibi fitne çıkarır.

Deriz ki: [Biatla imam seçilmesi hakkında] söylediklerimiz bu kimselerin hakka uyup tercih cihetlerine itibâr etmeleri durumunda söz konusudur. Bu şekilde imam seçmenin fitneye sebep olduğunu kabul etsek dahi imamın olmaması durumunda kat be kat fazla fitne çıkar. Ayrıca burada tartışılan husus, nas bulunmadığı takdirde imam seçimidir. Zaten nas bulunsa nassın üstüne seçim yapılamaz.

4. Biat ehlinin seçtiği kimse seçen kimselerin halifesi olur. Allah ve resûlünün halifesi olmaz.

Deriz ki: Bu kimselerin seçtiklerinin Allah ve Resul'ünün halifesi olacağı hakkında şerîatta delil bulunmaktadır.

وأما اشتراط المعجزة والعلمِ بالمغيبات واللُّغات والحِرَف والصناعات وطبائعِ الأغذية والأدوية وعجائبِ البَرّ والبحر والسماء والأرض فمن الخرافات.

المبحث الثالث

الإمامة تثبت عند أكثر الفِرق باختيار أهل الحَلّ والعَقد وإن قَلُّوا، للإجماع على إمامة أبي بكر من غير نصٍّ ولا توقّفٍ إلى اتّفاق الكلّ، وعلى اشتغال الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد عثمان رضي الله تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير.

وخالفت الشيعة بوجوه:

الأول: أن[1] من الشروط ما لا يعلمه أهل البيعة، كالعصمة والأفضلية والعلم بالدين كلِّه.

قلنا: لو سُلّم الاشتراط فالظن ّكافٍ.

الثاني: أنْ ليس إليهم توليةُ مثل القضاء والاحتساب، فهذا أولى.

قلنا: لو سُلّم فلوجود الإمام.

الثالث: أنّ في ذلك إثارةَ الفتنة كما في زمن عليٍّ رضي الله تعالى عنه ومعاويةَ.

قلنا:[2] الكلام فيما إذا أَذعنوا للحق[3] واعتبروا جهاتِ الترجيح. / [١٧٧ب] ولو سلم ففتنة عدم الإمام أضعافُ ذلك، إذ التقدير عدم النصّ، وإلا فلا اختيار عليه.[4]

الرابع: أن مختار أهل البيعة[5] يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله.

قلنا: قام دليل الشرع على أن من اختاروه فهو خليفةٌ لله[6] ورسوله.[7]

---

١ ل – أن.
٢ ل: وأيضا.
٣ ل: الحق.
٤ قال في الشرح: «ولم سُلّم فالكلام فيما إذا لم يوجد النص، إذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص.» (٢/٢٠٦).
٥ س + أن.
٦ م: الله.
٧ ج – قلنا قام دليل الشرع على أن من اختاروه فهو خليفةٌ لله ورسوله، صح هامش.

5. Eğer iki ayrı ehlü'l-hal ve'l-akd, iki farklı kimseye biat etseler ve hangisine önce biat edildiği bilinmese bu takdirde zamanın imamsız olma durumu söz konusu olur. Çünkü böyle bir durumda biatları sahih kılmanın, iptal etmenin, biatlardan sahih olanı tayin etmenin ve bir üçüncü kişiyi tayin etmenin imkânı yoktur.

Deriz ki: Biri tercih edilir veya bir üçüncü kişi seçilir. Dolayısıyla fesat çıkmaz.

6. Hz. Peygamber kısa bir süreliğine yokluklarında dahi yerine birini bırakmayı ve en küçük ihtiyaç duyulan şeyleri bile açıklamayı hiç terketmemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber vefatıyla ortaya çıkan yokluğunda yerine birini nasıl olur da bırakmaz? Ve en önemli şeylerin temeli olan bir meselede nasıl olur da bir açıklama yapmaz?

7. Hz. Peygamber ümmetine karşı babanın çocuğuna şefkatinden daha fazla şefkatlidir. O hâlde nasıl olmuş da onlara hiç kimseyi vasiyet etmemiştir?

8. "Bu gün size dininizi tamamladım."[1] buyurulmaktadır. [Hâlbuki] imâmet dinin en büyük meselelerinden biridir. O hâlde nasıl ihmal edilmiştir?

Deriz ki: İmam seçmeyi ehlü'l-hal ve'l-akdin ihtiyâr ve ictihâdına bırakmak, bir nevi imam tayin etme, vasiyette bulunma ve dini kemale erdirmedir.

Hâtime: [İmâmet Akdi Ne Zaman Çözülür?]

İmâmet akdi imâmetten maksûd olan şeylerin ortadan kalkmasıyla çözülür. Örneğin dinden dönme, delilik, bazı hastalıklar, kendi kendini herhangi bir sebeple bu vazifeden azletme ve zorla yönetimi ele geçirmişse başka birisinin yönetimi ondan zorla alması gibi durumlarda imamlık akdi kalmamış olur. Ancak imamın kendisini herhangi bir sebep olmadan azletmesi ve fıskla azlolması hakkında ise ihtilâf bulunmaktadır.

Dördüncü Mebhas: [Hz. Peygamber Kendinden Sonra Bir İmam Tayin Etmiş midir?]

Cumhura göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) her hangi bir kişinin halife olması hususunda bir beyanı olmamıştır. Hz. Ebû Bekir'in halife olması için [namaz imamlığına tayin etmesi gibi] kapalı nas vardır denilmiştir. Açık nas vardır da denilmiştir. Şîa'ya göre ise Hz. Ali'nin halife olması hakkında kapalı nas vardır. İmâmiyye'ye göre ise bu hususta hem kapalı hem açık nas vardır. Bu iddia iki delille reddedilmiştir:

---

1 Mâide 5/3.

الخامس: إذا عَقد أهلان لأهلين ولم يُعلم السبق لزم خلوُّ الزمان عن الإمام، إذ لا سبيل إلى تصحيحهما ولا إبطالِهما ولا تعيينِ الصحيح منهما ولا نصبِ ثالث.

قلنا: بل[1] يُرجَّح أحدهما أو يُنصب ثالث ولا فسادَ.

٥ السادس: أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يترك[2] الاستخلافَ في أدنى غيبة ولا البيانَ في أدنى[3] ما يُحتاج إليه، فكيف في غيبة الوفاة وفي أساس المهمّات.

السابع: أن النبي صلى الله عليه وسلم أرأفُ بأُمَّته من الأب بولده،[4] فكيف ترك[5] الوصية لهم إلى واحد؟[6]

الثامن: قوله تعالى: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة، ٥/٣]، والإمامة من ١٠ معظَمات أمر الدين فكيف تُهمل؟

قلنا: التفويض إلى اختيارهم واجتهادِهم نوعُ استخلافٍ وتوصيةٌ وإكمالٌ.

خاتمة: عقد الإمامة يَنحلّ بما يُخِلّ بمقصودها، كالردّة والجنون وبعض الأمراض، وبخَلْعِه نفسَه بسبب، وبالغلبة عليه إذا صار إماماً بالغلبة. واختُلف في خلعه نفسه بلا سبب، وفي انعزاله بالفسق.

١٥ المبحث الرابع

الجمهور على أنه صلى الله عليه وسلم لم ينصَّ على إمام، وقيل: نصَّ على / [١٧٨أ] أبي بكر رضي الله تعالى عنه نصًّا[7] خفيًّا، وقيل: جليًّا، وقالت الشيعة: على[8] عليٍّ كرّم الله وجهه خفيًّا، والإمامية منهم: جليًّا أيضاً. وردّ بوجهين:

---

١ ج س ل – بل.
٢ م: ترك.
٣ ج – في أدنى، صح هامش؛ س – في أدنى.
٤ م (غ): لولده.
٥ ل: يترك.
٦ س م (غ): أحد.
٧ ج س – نصاً.
٨ ل: عن.

1. Bu önemli meselede açık bir nas bulunuyor olsaydı meşhur olurdu ve peygambere daha fazla yakın ve ilgili olan büyük sahabilerce bilinirdi. Ayrıca [sahabe] bu nassı kabul etme hususunda duraksamaz bu iş için toplandıklarında da tereddüt yaşamazlardı. Yine halife tayin etmede ihtilâf etmez kesin bir doğruda şüpheye düşmezlerdi. Sahabenin nefret, hased veya inat ve dik kafalılıktan ötürü gizlemeleri veya hakkı teslim etmesi gerekenlerin bu emir doğrultusunda davranmaması ve hak sahibininde bunu ispat etmeye kalkışmaması nedeniyle bu emrin nesh olmasına inanmaları gibi şeyler söylemek, iftiradır, cüretkârlıktır. Dostların en yücelerine [yani sahabeye] hatta peygamberlerin en hayırlısına hatta onlar hakkında övgü dolu ifadeler içeren Kitaba hakarettir.

İnsaf sahibi akıllı hiçbir kimse Allah Teâlâ'nın ümmetlerin en hayırlısı olmakla nitelediği; Resûlullah'ın hâllerini ve ileride ne olacaklarını bildiği hâlde Şerîat'ın emanetçisi ve doğru yolu gösteren kimseler edindiği; adaletleri, doğru yolda olmaları, arzularını terketmeleri, mal ve canlarını O'nun sevgisiyle feda etmeleri, O'na yardım için akrabalarıyla kabileleriyle savaşmaları ve Şerîat'a ittiba etmeleriyle meşhur olmuş bir cemaat hakkında daha Peygamber'i defnetmeden ona muhalefet ettiklerini, haktan ayrıldıklarını, onu yarı yolda bıraktıklarını, bâtıla destek olduklarını, hak sahibine hakkını vermediklerini ve bunu gizlediklerini, hak sahibinin [yani Hz. Ali'nin] de bu nassı, yüce karakterine ve yardımcılarının çokluğuna rağmen izhar etmediğini zannetmez. Nitekim sonrasında iş o raddeye vardığında Hz. Ali takiyye yapmadan harekete geçmiş deliller getirip kılıç kullanmıştır. Hem sonraki dönemde durum daha kritik, düşman daha inatçıydı. Muhaliflerinin ne sınırı ne de sayısı belliydi.

2. Bir takım emâreler vardır ki bu emarelerin toplamı bu hususta nas olmadığını kesin bir şekilde gösterir. Örneğin, Hz. Abbas'ın Hz. Ali'ye sözü,[1] Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde'ye elini uzat biat edeyim demesi yine Hz. Ebû Bekir'in Ömer'e veya Ebû Ubeyde'ye biat edin demesi ayrıca keşke ben resululllaha bu iş kime aittir diye sorsaydım şeklindeki ifadeleri, Hz. Ali'nin şurayı kabul etmesi, Hz. Talha'ya istersen sana biat ederim demesi, Hz Ali'nin Muaviye'ye delil olarak nassı değil de biati göstermesi, Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'e işlerinde destek olması,

1 Bu söz "Uzat elini biat edeyim sana! İnsanlar Resulullah'ın amcası biat etti desinler ve kimse bu hususta seninle çekişmeye girmesin." mealindedir. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 208-209.

الأول:[1] لو كان نصٌّ جليٌّ في مثل هذا الأمر العليّ لَاشتهر وظهر على أجلّة الصحابة الذين لهم زيادةُ قرب واختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يتوقّفوا في الإذعان،[2] ولم يتردّدوا حين اجتمعوا لهذا الشأن، ولم يختلفوا في التعيين، ولم يشكوا في الحق اليقين. والقولُ بأنهم كتموه بُغضاً وحسداً أو عناداً أو لدَداً أو اعتقاداً لنَسخه حين لم يَعمل المحقّون على وَفقِه[3] ولم يتمسَّك به المستحقّ لإثبات حقّه افتراءٌ[4] واجتراءٌ وطعنٌ في عظماء الأحبّاء بل في خير الأنبياء بل في الكتاب الناطق لهم بالثناء. ٥

والعاقل المنصف لا يظنّ بجماعة وَصَفهم الله تعالى بكونهم خير الأُمم واتخذهم النبي صلى الله عليه وسلم أُمناءَ شريعتِه[5] وهداةَ طريقتِه[6] مع علمه بحالهم ومآلهم واشتهر عدلُهم وهُداهم وتركُهم هواهم وبذلُهم الأموال والأنفس في محبته وقتلُهم الأقارب والعشائر لنصرتِه واتباعِ شريعته أنّهم[7] خالَفوه قبل أن يدفنوه وعدلوا عن الحق وخذَلوه وأجرَوا الباطل[8] وأيَّدوه ومنعوا المستحق حقه وكتموه، ولم يقم هو بإظهاره / [١٧٨ب] وإعلانه مع علوّ[9] شأنه وكثرة أعوانه كما قام به من غير تقيّةٍ[10] حين أفضَى الأمرُ إليه وأقام الحجَّةَ[11] والبرهان والسيف والسنان عليه، مع أنّ الخَطْب إذ ذاك أشدُّ والخَصْمَ أَلَدُّ والمخالفَ لا يَحويه الحدّ ولا يُحصيه العدّ. ١٠ ١٥

الثاني: أماراتٌ ربما تفيد باجتماعها القطعَ بعدم النصّ، كقول العباس لعليٍّ، وعمرَ لأبي عبيدة: ''امدُدْ يدك أبايعك''، وقول أبي بكر: ''بايعوا عمر أو أبا عبيدة''، وقوله:[12] ''وددت أني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الأمر فيمن هو''، وكقبول عليٍّ الشورى، وكقوله لطلحة: ''إن أردتَ بايعتُك''، وكاحتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النصّ عليه، وكمعاضدته لأبي بكر وعمر في الأمور، ٢٠

١ ج + أنه.
٢ م: عن الإذعان؛ وفي هامش ل: بالإذعان.
٣ م: دفعة.
٤ خبر لقوله «والقول بأنهم كتموه» (ج).
٥ م: شريعة.
٦ م: طريقة.
٧ قوله «أنهم» وما بعده مفعول ثان لقوله «لا يظن» (ج).
٨ ل: ونصروا الباطل؛ م (غ): ونصروا على الباطل.
٩ س – علو، صح هامش.
١٠ م (غ): تبعية.
١١ ج: الحجج؛ وفي س تصحيح، فصار «حجة» بعد التصحيح.
١٢ ج – وقوله، صح هامش.

onlara maslahata uygun olanı işaret etmesi ve hutbelerinde, yazdıklarında, mefâhirinde ve tartışmalarında bu nastan bahsetmemesi ayrıca yüce rütbesine rağmen Zeyd b. Ali'nin bu nassı kabul etmemesi ve Ehl-i beyt'in büyüklerinin bir çoğununun da aynı şekildeki tavrı gibi hususların toplamı bu meselede bir nas olmadığı hakkında kesinlik ifade eder.

Bize bu hususta muhalefet edenler şu delili getirmişlerdir: Resulullah daha küçük şeyleri ihmal etmediği hâlde bu gibi bir şeyi ihmal etmesi âdeten imkânsızdır.

Cevap: Belirli bir kişi için "O halife olsun." şeklinde bir nassın olmaması, imâmet meselesinin ihmal edilmesi anlamına gelmez.

Beşinci Mebhas: [Resûlullah'tan Sonraki İmam]

Hz. Peygamber'den sonraki imam Hz. Ebû Bekir'dir. Şîa'ya göre ise Hz. Ali'dir. Bu husustaki delilimiz bazılarında bir miktar duraksama olsa da ehlü'l-hal ve'l-akdin icmâsıdır. Sabittir ki Hz. Ali cuma ve bayram namazlarını Hz. Ebû Bekir'le beraber kılmış, emir ve nehiylerine inkıyatta bulunmuş, ona halife demiş ve ona hayattayken de vefat ettikten sonra da övgüde bulunmuştur. Biatte geç kalmasından ötürü de mazeret beyan etmiştir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'den sonra imamın Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve Hz. Abbâs'tan birisi olduğu hakkında [muhacirlerin ve ensârın] ittifakı vardır. Sonra Hz. Ali ve Hz. Abbas halifelik meselesinde Hz. Ebû Bekir'le çekişmemişlerdir. Dolayısıyla halifenin Hz. Ebû Bekir olduğu taayyün etmiştir. "Takiyye yapmıştır" demek ise imamları dalalete nisbet etmek olur. Eğer takiyye yapılacak olsaydı Muaviye zamanında olurdu.

"Bedevilerden geri kalanlara de ki: Güçlü kuvvetli bir kavme karşı çağrılacaksınız ki siz onlarla savaşırsınız yahut onlar Müslüman olur. Eğer itaat ederseniz …"[1] âyetiyle de hz. Ebû Bekir'in ilk halife olduğuna delil getirilir. Çünkü bu âyette ifade edildiği gibi çağırıp sorumluluk yükleyen müfessirlere göre Hz. Ebû Bekir'dir. Bazılarına göre Hz. Ömerdir. Zaten bu şekilde matlûp [yani Hz. Ali'nin ilk halife olmadığı] ortaya çıkar.

1 Fetih 48/16.

وإشارتِه عليهما بما هو أصلح، وكسُكوته عن النصّ عليه في خُطَبه وكتُبه[1] ومُفاخراته ومخاصماته،[2] وكإنكار زيد بن عليٍّ - مع علوّ رتبته – ذلك، وكذا كثير من عظماء أهل البيت.

احتجّ المخالف بأنه يستحيل عادةً أن يُهمِل النبيّ صلى الله عليه وسلم مثلَ هذا الأمر ولم يُهمِل ما هو دونه.

والجواب أنّ ترك التنصيص على معيَّن ليس إهمالًا.

المبحث الخامس

الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه. وقالت الشيعة: عليٌّ. / [١٧٩أ] لنا إجماع أهل الحلّ والعقد وإن كان من البعض بعدَ[3] توقّفٍ. وقد ثبت انقيادُ عليٍّ لأوامره ونواهيه، وإقامةُ الجُمَع[4] والأعيادِ معه، وتسميتُه خليفةً، والثناءُ عليه حيًّا وميّتًا، والاعتذارُ عن التأخّر في البيعة.

وأيضاً[5] اتفقوا على أن الإمام أبو بكر أو عليّ أو العباس، ثم إنهما لم يُنازِعاه فتعيَّن. وحديث التقيّة تضليل للأئِمة،[6] ولو كانت لكانت في زمن معاوية.

وقد يُتمسَّك بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْاَعْرَابِ﴾ [الفتح، ٤٨/١٦] الآية،[7] فالداعي المفترَضُ الطاعةِ أبو بكر عند المفسرين، وعمرُ عند البعض وفيه المطلوب.

---

١ ج – وكتبه، صح هامش.
٢ س: مخاطباته؛ م: ومخاطبته.
٣ م: بعض.
٤ م: الجمعة.
٥ ل – أيضاً.
٦ م (غ): الأمة.
٧ وتمام الآية: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْاَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ اِلٰى قَوْمٍ اُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ اَوْ يُسْلِمُونَ فَاِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللّٰهُ اَجْرًا حَسَنًا وَاِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِيمًا﴾. فالاستشهاد في قوله ﴿سَتُدْعَوْنَ﴾، والداعي هو الإمام والخليفة.

Yine hadiste "Benden sonra Ebû Bekir'e ve Ömer'e tabi olun."[1] denmesi, başka bir hadiste "Hilâfet benden sonra otuz senedir."[2] buyurulması ve vefat ederken Hz. Peygamber'in "Bana bir kâğıt getirin bir yazı yazayım da artık o işte iki kimse çekişmeye girmesin." buyurmuş sonrasında "Allah da müslümanlarda Ebû Bekir'den başkasını kabul etmez."[3] demiş olması [Hz. Ebû Bekir'in ilk halife olduğuna delildir].

Yine Allah'ın doğru sözlü olmakla vasıflandırdığı muhacirler Hz. Ebû Bekir'e "Ey Resûlullah'ın halifesi" şeklinde hitab ediyorlardı. Hz. Peygamber O'nu namazda yerine tayin etmiş ve bir daha azletmemişti. Bunun içindir ki Hz. Ali "Sana Resûlullah din hususunda rıza gösterdi biz neden dünya hususunda rıza göstermeyelim?"[4] demiştir.

Yine eğer Hz. Ebû Bekir hak bir halife olmasaydı insanlara iyiliği emredip kötülükten nehyetmek için çıkarılmış o cemaat buna razı olmaz ve susmazlardı.

İşte tüm bu deliller zannîdir. Fakat bu delillerin toplamı kesinlik ifade eder. Aynı zamanda bu mesele fer'î bir meseledir. Fer'î meselerde ise zan yeterlidir.

Şîa'nın Delilleri:

1. Resûlullah'tan sonra bir imam olacaktır. En faziletli olma, imâmeti hakkında nassın bulunması ve masum olma gibi şartlar diğerleri için gerçekleşmediği için bu imam Hz. Ali'den (kerremallahu vecheh) başkası değildir.

Cevap: Bu şartları ve bu şartların Hz. Ebû Bekir'de olmadığını men' ediyoruz.

2. "Sizin velîniz ancak Allah, resûlü ve iman edenlerdir ki o iman edenler tam boyun eğerek namazlarını kılar zekâtlarını verirler/rukû ederken zekâtlarını verirler"[5] âyeti Hz. Ali hakkında rukûdayken dilenciye yüzüğüne vermesi sebebiyle nâzil olmuştur. Bu âyetteki velîden maksat, işlerde tasarruf edendir. Yoksa yardım etme manasındaki velîlik tüm müminler için geçerlidir [dolayısıyla rukû ederken tasaddukta bulunanlar şeklinde sınırlandırmanın anlamı olmaz]. Ümmetin işinde tasarrufta bulunan da imamdır.

---

1 Tirmizî, "Menâkıb", 16.
2 İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 392; Bezzâr, *Müsned*, IX, 280.
3 Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 743; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIII, 190.
4 İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî,* 10/361:
5 Mâide 5/55.

وبقوله صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا باللَذَين من بعدي أبي بكر وعمر»،[١] وقوله صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»،[٢] وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه: "ائتوني بكتاب وقرطاس أكتبُ كتاباً لا يختلف فيه اثنان»، ثم قال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكرٍ».[٣]

٥ وبأن المهاجرين الذين وصفهم الله بأنهم الصادقون كانوا يخاطبونه بِـ "يا خليفة رسول الله" وبأن النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلاة ولم يعزله،[٤] ولذا قال عليّ رضي الله عنه: «رضيَك رسول الله لِدِيننا فرضيناك لِدُنيانا».[٥]

وبأنها[٦] لو لم تكن حقًّا لما كانت جماعةٌ رضوا بها وسكتوا عليها خيرَ أمّة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.[٧] / [١٧٩ب]

١٠ وهذه ظنيات ربما تفيد باجتماعها القطعَ، مع أن المسألة فرعية يكفي فيها الظنّ.

احتجت الشيعة بوجوه:[٨]

الأول: لا نزاع[٩] أنّ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إماماً، وليس غيرَ عليٍّ كرّم الله وجهه لانتفاء الشرائط من العصمة والنصّ والأفضلية.[١٠]

والجواب منعُ الاشتراط ثم منع الانتفاء في حق[١١] أبي بكر رضي الله عنه.

١٥ الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة، ٥٥/٥] الآية،[١٢] نزلت في عليٍّ حين أعطى السائلَ خاتَمَه وهو راكع. والمراد بالوليّ المتصرّفُ في الأمر، إذ ولاية النُصرة تعمّ الكلَّ،[١٣] والمتصرّف في أمر الأمة هو الإمام.

---

١ **سنن الترمذي**، المناقب ١٦.
٢ **صحيح ابن حبان**، ٣٩٢/١٥؛ **مسند البزار**، ٢٨٠/٩.
٣ **المستدرك** للحاكم، ٧٤٣/٣؛ **المعجم الكبير** للطبراني، ١٩٠/١٣.
٤ انقطعت هنا نسخة (س)، ويبدو أنه سقط من آخرها مقدار خمسة أوراق.
٥ **شرح صحيح البخاري** لابن بطال، ٣٦١/١٠.
٦ أي خلافة أبي بكر.
٧ فيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران ١١٠].
٨ خمسة.
٩ ل م (غ) – لا نزاع.
١٠ م (غ): الأفضلية.
١١ ج ل – حق .
١٢ ل – الآية، صح هامش. | وتمام الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.
١٣ قال في الشرح: لأن الولاية بمعنى النصرة تعمّ جميع المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة، ٧١/٩]. (الشرح، ٢١١/٢).

Deriz ki: Âyetin öncesi bu velâyetin muhabbet ve yardım velâyeti olduğuna, tasarruf ve imâmet velâyeti olmadığına sadık bir şahittir. Yine âyetteki bu ifade tahsîs için değil müminleri övme ve şereflerinin ve alacakları sevapların fazlalığı için olabilir. "Onlar rukû ederler." ifadesi atıf manasında olabilir. Yani namazlarında rukû ederler. [Zira] namazları Yahudiler'in namazları gibi değildir. Yahut [rukû ifadesi] boyun eğerekten manasında olabilir.[1] Yine bir kısmına izâfe edilen yardım onlar dışındaki diğerlerine has olur. Zira kişi kendine yardım edemez [Dolayısıyla âyetteki sınırlamanın manası bazınız bazınızın yardımcısıdır şeklinde olur. Hz. Ali sizin velînizdir şeklinde olmaz]. Yine âyetin hasr ifade eden bir şekilde gelmesi tartışmayı nefyetmek içindir. Zaten o vakitte [tartışmaya konu olacak] imâmet söz konusu değildi. Ayrıca kelâmın zâhiri imâmetin bi'l-fiil ve hemen olmasını ifade eder. Ancak o dönemde tasarruf ve imâmet velâyeti söz konusu değildir. Yine bu âyeti sonradan olacak bir velâyete hamletmek ise Allah ve Resûl'ü için uygun olmayacaktır. Yine çoğul sıygasını tek kişiye hamletmek ancak bir delil olduğunda sahih olur. Ayrıca genel olarak sahabeye özel olarak da Hz. Ali'ye bu âyetle istidlâlde bulunmanın kapalı kalması çok uzak bir durumdur.

3. Gadîr-i Hum [yani "Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır."][2] ve menzile hadisi [yani "Sen bana Musa'ya nispetle Harun konumunda/menzilesindesin. Yalnız benden sonra peygamber yoktur."[3]] tevâtür derecesindedir. [Gadîr-i Hum hadisindeki] "mevla" ifadesiyle işleri üstüne alan ve işlerde tasarrufa evla olan anlamı kastedilmiştir. Örneğin, "Onların varacakları yer ateştir. O onların mevlasıdır."[4] âyetinde bu mana vardır. Yine "hangi kadın mevlasının izni olmadan nikâhlanırsa…"[5] hadisindeki mevla, azad eden ve azad edilen değildir. Müttefik yahut komşu veya amcaoğlu da değildir ki bu açıktır. Yardımcı manasında da değildir ki bu da açıktır. [Dolayısıyla işlerde tasarruf eden demektir]. Ayrıca Hz. Ali'nin Hz. Harun konumunda olması meselesindeki "menzile" kelimesi harf-i ta'rîf almış gibi umûm ifade eder. Bütün bu konumlar arasından ise sadece nübüvvet konumu istisna edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonraya kalırsa hilâfet ve umûmun yönetim işlerinde tasarruf hususunda taayyün etmiş olur. Zaten bu da imâmet demektir.

1 R-k-'a fiiinin iki anlamı vardır. Birincisi boyun eğmek ikincisi rukû etmektir. Yine âyetteki vav atıf veya hâl olabilir. Buna göre ise âyetin bu kısmı dört farklı şekilde anlaşılabilir.

2 Tirmizî, "Menâkıb", 19.

3 Buhârî, "Fedâil", 9.

4 Hadîd 57/15.

5 Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Nikah", 19.

قلنا: ما[١] قبل الآية شاهدُ صدقٍ على أنه لِولاية المحبّة والنصرة دون التصرّف والإمامة، ووصف المؤمنين يجوز أن يكون للمدح دون التخصيص أو[٢] لزيادة شرفهم واستحقاقهم. ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يحتمل العطفَ، أي يركعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود، أو يخضعون. على أن النصرة المضافة إلى البعض تُختصّ بمن عداهم ضرورةَ أنّ الإنسان[٣] لا ينصر[٤] نفسَه، والحصرُ إنما يكون لنفي المنازعةِ[٥] ولم يكن الإمامةُ،[٦] وظاهر الكلام ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولم يكن حينئذٍ ولاية التصرف والإمامة، وصرفُه إلى المآل لا يستقيم في الله ورسوله، وحملُ صيغة الجمع على الواحد إنما يصحّ بدليل، وخفاءُ الاستدلال بالآية على[٧] الصحابة / [١٨٠أ] عموماً وعلى[٨] عليّ خصوصاً في غاية البعد.

الثالث: ما تواتر من حديث الغَدِير والمَنزلةِ.[٩] فإنّ المراد بالمولى: المتولِّي للأمر والأَوْلَى بالتصرف فيه، كما في قوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [الحديد، ١٥/٥٧]، وقولِه صلى الله عليه وسلم: «أيّما امرأةٍ نَكحَت نفسَها[١٠] بغير إذن مولاها...»؛[١١] لا المعتِقُ والمعتَق والحليف والجار وابن العم، وهو ظاهر؛ ولا الناصر، فإنه ظاهر.[١٢] ومَنزلة هارون من موسى عليهما السلام عامّ بمنزلة المعرَّف باللَّام، فحيث أُخرجت النبوة[١٣] بقيت[١٤] الخلافةُ والتصرفُ في[١٥] أمر العامّة لو بقي بعده، وهو[١٦] معنى الإمامة.

---

١ ج: فما.
٢ م: و (غ: أو).
٣ ج – الإنسان، صح هامش.
٤ ل: لا يضر؛ م (غ): لا ينصر به.
٥ ل: والحصر إنما ينفي المتنازع؛ م (غ): والحصر إنما لنفي المسارعة.
٦ ج: للإمامة. | أي ولم تكن ثمة الإمامة، كما أشير في بعض النُسَخ (قح)؛ أو –على تقدِير ما في نسخة ل–: ولم يكن المتنازعُ الإمامةَ.
٧ متعلق بقوله «خفاء».
٨ ج ل – وعلى.
٩ لقد بسط القولَ في الشرح في تقرير استشهادهم مع تفصيل الحديثين، ثم أورد الكلام في صحتهما والجواب عن تمسكاتهم فيهما على غاية التفصيل أيضا (راجع الشرح، ٢/٢١٢-٢١٣). فلنذكر محل الإستشهاد فقط من الحديثين حيث يتوقف عليه ما يلي من التقرير والجواب. فمن حديث غدير: «من كنتُ مولاه فعليّ مولاه» [**سنن الترمذي**، المناقب ٢٠]؛ ومن حديث المنزلة: «أنت مِنّي بمنزلة هارون مِن موسى إلّا أنه لا نبيّ بعدي». [**سنن الترمذي**، المناقب ٢١].
١٠ ل م – نفسها؛ واللفظ موجود في **الشرح** (٢/٢١٢)؛ ويوجد أيضا في بعض روايات الحديث.
١١ «...فنكاحها باطل.» **سنن أبي داود**، النكاح ، ١٩؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، ١٦٩/٧. وبعض روايات الحديث بلفظ «ولي» أو «وليها».
١٢ ج – ولا الناصر فإنه ظاهر، صح هامش.
١٣ أي استثنيت في دوام الحديث. أنظر أعلاه.
١٤ م (غ): تعينت؛ وعبارة الشرح يوافق ما أثبتناه (الشرح، ٢١٣/٢).
١٥ متعلق بقوله «والتصرف».
١٦ م: هي.

Cevap: Bu rivayetlerin mütevâtir olduğunu men' ediyoruz. Hatta Gadîr-i Hum rivayetinin sıhhati de imâmetin sadece Hz. Ali'ye ait olduğuna delâleti de tartışmalıdır. Sonra icmâ dururken ahâd haberlere itibâr edilmez. Yine sahabenin büyüklerinin bu nasları delil olarak kullanmamaları da bu delâletin olmadığını gösterir. İnatttan ötürü yapmadılar demek ise densizliktir. Ayrıca hadisteki "menzile" ifadesinin özel bir isme izâfetle umûm ifade ettiğini kabul etsek bile hilâfeti ve niyâbet yoluyla tasarrufta bulunmayı içermez. Çünkü Hz. Harun nübüvvette ortak idi. Yine [umûm ifade ettiğini kabul etsek bile] bu [bu konumun] halife tayin edenin vefatından sonra devam ettiğine delâlet etmez. Ayrıca halife olarak bırakanın olmaması da [Hz. Harun için] azletmek ve bir noksanlık değildir. Aksine kemâle geri dönmedir ki o da tek başına peygamber olmaktır. Ayrıca Hz. Harun Hz. Musa'dan sonraya kalsaydı tasarrufu nübüvvetiyle olacaktı. Hz. Ali için ise böyle bir durum söz konusu olmadığı gibi bu durumun üzerine bina edilecek şeyler de söz konusu değildir.

4. "O'na müminlerin emiri şeklinde selam verin."[1], "Sen benden sonra halifesin."[2], "O muttakilerin imamıdır.", "İşte bu sizin halifenizdir."[3], "Sen benim kardeşim, vasîm ve benden sonra yerime geçeçek ve dinimi tamamlayacak olansın."[4] şeklinde açık naslar Hz. Ali'nin halifeliğini gösterir.

Cevap: Bu rivayetler icmâya aykırı ahâd haberlerdir. Eğer böyle rivayetler sahih olsaydı delâletleri de bu şekilde olsaydı, sahabelere ve onlardan sonrakilere özellikle de onun pâk soyuna gizli kalmazdı.

5. Diğerlerinin halifeliklerine zarar verecek şeylerin olması. İcmâli olarak şöyledir: Daha önce küfür hâlinde bulunmuşlardır ki Allah Teâlâ "Kâfirler zalimlerin ta kendileridir."[5] buyurmuştur. Yine imâmet sorumluluğuna zalimlerin nâil olmayacağını "Benim ahdime zalimler nâil olamaz."[6] âyetiyle bildirmiştir. Bu delilin fesadı ortadadır.

Tafsîlî olarak ise şöyledir: Ebû Bekir, rivayet ettiği haberle Peygamber'in mirasını men etti.

---

1 Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 126.
2 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XII, 235.
3 Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, I, 282.
4 Tâberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 12/420.
5 Bakara 2/254.
6 Bakara 2/124.

والجواب منعُ التواتر، بل الكلام في صحةِ خبر الغدير ودلالتِه على حصر الإمامة في عليّ رضي الله عنه. ثم لا عبرة بالآحاد في مقابلة الإجماع، وتركُ عظماء الصحابة الاحتجاجَ بهما[١] آيةُ عدم الدلالة. والحملُ على العناد غايةُ الغَواية. ولو سُلّم عموم المنزلة بالإضافة إلى العَلَم فلا يتناول الخلافةَ والتصرفَ بطريق النيابة، لأنه[٢] شريك في النبوة؛ ولا يدلّ على بقائها بعد موت المستخلِف، وليس انتفائها عزلًا ونقصاً[٣] بل عَوْداً إلى الكمال وهو الاستقلال.[٤] وتصرّفُ هارونَ –لو بقي– إنما يكون لنبوّته، وقد انتفت في حق عليّ[٥] رضي الله عنه فكذا ما يُبنى عليها.

الرابع: النصوص الجلية، مثل: «سَلِّموا عليه بإِمْرَةِ المؤمنين»،[٦] «أنت الخليفة من بعدي»،[٧] «إنه إمام المتّقين»، «هذا خليفتي عليكم»،[٨] / [١٨٠ب] «أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي دِيني»[٩] بكسر الدال.

والجواب: أنها آحاد في مقابلة الإجماع، ولو صحت ودلت لما خفيَتْ على الصحابة ومن بعدهم سيما العترةَ الطاهرة.[١٠]

الخامس: القدح في إمامة الآخرِينَ؛ أما إجمالًا فلِظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٤]، وعهدُ الإمامة لا ينال الظالمَ، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ[١١] عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة، ٢/١٢٤]. وفساده ظاهر.

وأما تفصيلًا فلأنه خالف أبو بكر رضي الله تعالى عنه كتابَ الله في منع إرث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بخبرٍ رواه.

---

١ ج – بهما، صح هامش.
٢ يعني هارون عليه السلام.
٣ ج: نقضا.
٤ أي بالنبوة.
٥ ل – عليّ، صح هامش.
٦ **تاريخ بغداد** للخطيب، ١٢٦/٨.
٧ **تاريخ دمشق** لابن عساكر، ٢٣٥/٢٢.
٨ **معرفة الصحابة** لأبي نعيم، ٢٨٢/١.
٩ **المعجم الكبير** للطبراني، ٤٢٠/١٢.
١٠ وأضاف في الشرح: «ولو سلم فغايته إثبات خلافته، لا نفي خلافة الآخرين.» (٢١٣/٢).
١١ ج – ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وعهدُ الإمامة لا ينال الظالمَ لقوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ﴾، صح هامش.

Deriz ki: Delâleti kat'î bir haber-i vahidle bazen kitap tahsîs edilebilir. Özellikle de bu haberi Resûlullah'tan (s.a.v) duyan bizzat kendisi ise böyle bir rivayet mütevâtir mesâbesindedir.

Hz. Fâtıma'nın kendisine verildiğini iddia etmesine, Hz. Ali ve Ümmü Eymen'in şahitliğine rağmen Fedek arazisini Hz. Fâtıma'ya vermemiştir. Fakat Peygamber hanımları bir oda[nın kendilerine verilmesi gerektiğini] iddia ettiğinde onları şahitsiz bir şekilde tasdik etmiştir.

Deriz ki: Bu kabul edilse bile hâkim bilinenle hükmeder. Masumun sözüyle hükmedemez.

Yine Ebû Bekir, Resûlullah'ın (s.a.v) sadaka işinden azlettiği Ömer'i kendinden sonrası için halife tayin ederek Resûlullah'a (s.a.v) muhalefet etmiştir.

Deriz ki: Hani siz Hz. Ali'yi halife tayin etmiş diyordunuz. Ayrıca vazifelendirildiği işin bitmesi o vazifeden azledilmek olmadığı gibi sırf Peygamber'in yapmadığını yapmış olmak da bir kusur değildir.

Ayrıca Ömer ahkâmı bilmiyordu. O kadar ki hırsızın sol elini kesmiş, ninenin mirasında ve kelâlenin ne olduğu hakkında tevakkuf etmiştir.

Deriz ki: Bunu kabul etsek bile müçtehidler için çok kere böyle şeyler olmuştur.

Kendisinin imâmete hak sahibi olduğu hakkında tereddüd etmiştir. Öyle ki vefat ederken "Keşke Resulullah'a bunun kim olduğunu sorsaydım ve bu şekilde hak sahibi kimse, onunla da nizâya girmeseydim." demiştir.

Deriz ki: Bu sahih olsa bile şüpheye delâlet etmez. O hususta nassın olmadığını gösterir. Hakkı arama hususunda ne kadar gayretli olduğunu ortaya koyar.

Yine Ömer hamile bir kadının başka bir sefer de aklî dengesi yerinde olmayan bir kadının recmedilmesini emretmiş, mehir tesbitinde aşırıya gitmeyi yasaklamıştır.

Deriz ki: Bu dediklerinizi kabul etsek bile bunlar bir kusur değildir.

قلنا: قد يُخصّ عامّ الكتاب بخبر الواحد القطعيِّ الدلالة سيما المسموعَ من فم[1] رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإنه بمنزلة المتواتر.

ومنَعَ فاطمةَ الزهراء[2] رضي الله تعالى عنها فَدَكَ مع أنها ادّعت النِحلة[3] وشهد عليٌّ وأمّ أيمنٍ. وصدَّق الأزواجَ في ادّعاء الحُجرة من غير شاهد.

٥ قلنا: لو سُلّم فللحاكم أن يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم.

وخالف رسولَ الله صلى الله تعالى عليه وسلم، حيث استخلف عمرَ وقد عزله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن أمر الصدقات.

قلنا: قد استخلف عندكم علياً؛ وليس انقضاءُ التولية بانقضاء الشغل عزلًا، ولا مجردُ فِعل ما لم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدحاً.

١٠ ولم يكن عارفاً بالأحكام، حيث قطع يسارَ[4] سارقٍ، وتوقَّف في ميراث الجدّة ومعرفةِ الكلالة.

قلنا: لو سُلّم[5] / [١٨١أ] فكم[6] مثلُه للمجتهدين.

وشكَّ في استحقاقه حيث قال عند وفاته: ״ليت أني سألت رسول لله صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الأمر فيمن هو وكنّا لا ننازعه أهلَه.»[7]

١٥ قلنا: لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته في طلب الحق.

وأَمَرَ عمرُ رضي الله تعالى عنه برجم حاملٍ وأخرى مجنونةٍ ونهى عن المغالاة في الصَداق.

قلنا: لو سُلِّم فليس بقادح.

---

١ ج ل: فِي.
٢ ج ل − الزهراء.
٣ النِحْلة بالكسر والضم: العطية، من النُحل بمعنى الإعطاء والتخصيص. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «نحل».
٤ م (غ) + يد.
٥ ج + فعليّ رضي الله عنه حكم ببيع أم الولد وتوقّف في بني الأعيان، صح هامش. | هذه الزيادة في الهامِش بخط يغاير خط المخطوط، ولم نجدها في النُسَخ الأخرى التي توفرنا منها، ولا في نُسَخ الشرح. فلعله أُورِد تعليقًا.
٦ م (غ) + مرّ؛ وفي بعض النُسَخ (ع، قح) + من.
٧ أي أهل هذا الأمر (ج).

Yine Kur'an'da geçiyor olmasına rağmen Hz. Peygamber'in vefat etmesi hakkında şüpheye düşmüştür.

Deriz ki: Hz. Ömer'in o esnadaki tavrı, şiddetli hüzün ve endişeden kaynaklanmıştır. Yahut âyeti, bu iş [yani İslâm'ın yeryüzünde hâkim olması] tamamlandıktan sonra Resûlullah'ın vefat etmesine hamletmiştir.

Beytülmalde ve ganimetlerde haksız tasarruflarda bulunmuş; ehl-i beyte humusu vermemiş mut'a nikâhı ve temettü haccını yasaklamıştır.

Deriz ki: Bu hususlar içtihâdî meseleler olup sonradan hata oldukları ortaya çıksa da imâmete zarar vermezler.

Yine hilâfetin iki kişiye bırakılması bile icmâyla imkânsızken hilâfeti altı kişilik şûrâya bırakmıştır.

Deriz ki: İcmâyla yasak olan mustakil birden fazla halifenin olmasıdır. Yoksa içlerinden birini seçmeleri için bazılarına istişare vazifesi vermede bir sakınca yoktur.

[Osman'a gelince] O fıskı ve fesadı aşikâr kimseleri vali tayin etmiş, beytülmâli akrabalarına harcamış, kendisi için korular oluşturmuş, İbn-i Mes'ûd'a, Ammâr'a ve Ebû Zerr'e eza etmiş, Resûlullah'ın sürgüne yolladığı kimseleri geri getirmiş, Ubeydullah İbn-i Ömer'den kısas olarak öldürülmesi hükmünü Velîd b. Ukbe'den ise had cezasını düşürmüştür. Sahabeler onu öldürülünceye kadar yalnız bırakmış ancak üç gün sonra defnedilebilmiştir.

Deriz ki: Valilerinin fesâdı gibi bu sayılanların bir kısmı halifeliğine zarar vermez. Bir kısmı ise iftiradır. Bazısı içtihâddır. Sürgüne yollanmış kimsenin geri getirilmesi sahabe için yeterli olmasa da kendi için yeterli olan Resûllullah'tan duyduğu bir izinden kaynaklanmaktadır. Mazeretsiz yardım etmeme ve defnetmemeye gelince, bu eğer sahihse Hz. Osman için değil orada bulunanlar için bir kusurdur.

Hâtime: [Hilâfet Sırası Hakkındaki Tartışmalar]

Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'i emîr olarak seçmiş, hilâfet işini O'na bırakmıştır. Ümmet O'nun halifeliğinde birleşmiş, O da zorbaları mağlup etmiş, beldeleri mâmur kılmış ve şehit edildiği zamanda hilâfet işini aralarından birini seçmeleri için kulların en hayırlısı olan altı kişilik bir şuraya bırakmıştır. Sonra şûrada Hz. Osman hakkında ittifak oluşmuş, O da Kur'an'ı toplatmış ve düşmanları hezimete uğratmıştır.

وشكَّ في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، مع أن الكتاب ناطق به.

قلنا: لغاية القلق والحزن أو لحمل الآية على أنه يموت بعد تمام الأمر.

وتصرَّفَ في بيت المال والغنائم بغير الحق، ومنَع أهل البيت خُمسهم، ومنع متعةَ النكاح ومتعةَ الحجّ.

قلنا: اجتهاديّات لا تقدح في الإمامة ولو مع ظهور الخطأ.

وجعَل الخلافةَ شورى بين ستة مع الإجماع على امتناع الاثنين.

قلنا: بطريق الاستقلال لا للتشاور[١] في تعيين الواحد منهم.[٢]

ووَلَّى عثمانُ مَن ظهر منه الفسقُ والفساد، وصرفَ بيتَ المال إلى أقاربه، وحمَى لنفسه، وآذى ابنَ مسعود وعمّاراً وأبا ذرّ، وردّ طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأسقط القَوَدَ[٣] عن ابن عمر والحدَّ عن الوليد بن عُتبةَ. وخذله الصحابةُ حتى قُتل ولم يُدفن إلا بعد ثلاث.

قلنا: بعض ذلك غير قادح في ذاته[٤] كفساد وُلاته. وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد. ورَدُّ الطريد كان[٥] / [١٨١ب] بسماعٍ لا يكفيهم ويكفيه. وترك النصرة والدفنِ بلا عذر لو صحّ فقدح فيهم لا فيه.

خاتمة: ثم إن أبا بكر رضي الله عنه آثرَ[٦] عُمَرَ وفوَّض الأمرَ إليه واجتمعت الأمة عليه فقهر العُتاةَ[٧] وعَمَر البلادَ، وحين استُشهِد جَعل الأمر شورى بين ستةٍ هم خير العباد. فوقع الاتفاق على عثمانَ فجمع القرآنَ وقمع العدوان

---

١ ج ل: أو التشاور؛ وفي بعض النُسَخ (أ ع قح): بطريق الاستدلال أو التشاور؛ ويبدو أن (ج) كان هكذا ثم غير إلى «الاستقلال»؛ وفي بعض النُسَخ: بطريق الاستدلال والتشاور.

٢ قال في الشرح: «والجواب أن ذلك (يعني عدم جواز نصب خلفتين) حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة، فأما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا، لأن ذلك بمنزلة نصب إمامٍ واحدٍ كامل الرأي. وقد يقال: إنّ معنى جعل الإمامة شورى أن يتشاوروا فيَنصبوا واحدًا منهم ولا يتجاوزَهم الإمامةُ ولا يُعبأ بتعيين غيرهم، وحينئذ لا إشكال.» (٢/٢١٦).

٣ القَوَد: القصاص. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «قود».

٤ م (غ): في إمامته؛ ويوافقه عبارة الشرح (٢/٢١٦)؛ لكن ما أثبتناه أوفق بما في المتن، وعليه معظم النُسَخ.

٥ ج – وردُّ الطريد كان، صح هامش.

٦ م (غ): أمّر.

٧ م (غ): العباد؛ وفي بعض النُسَخ: العُنّاد؛ ولا يبعد أن يكون الصواب «العِناد» لمجانسته «البلاد». لكن ما أثبتناه أوفق معنًى بما في الشرح. (٢/٢١٧).

Sonra kendisine karşı tuğyân ehli isyan etmiş ve O da barış yolunu tutmuş sonunda da olanlar olmuştur. Sonra ehlü'l-hal ve'l-akd Hz. Ali'ye biat etme ve ona tabi olma hususunda ittifak etmiştir. Hilâfeti döneminde fitnelerin ortaya çıkması hilâfeti hakkındaki ihtilâftan değildir. Sonra hilâfet Hz. Hasan'a geçmiş, O da kendisine biattan altı ay sonra kan dükülmemesi, kimsenin öldürülmemesi ve insanlar arasındaki fitne ateşini söndürmek için Hz. Muâviye'ye hilâfeti teslim etmiştir. Hz. Peygamber'in haber verdiği üzere mülk onlara geçmiş ve imâmet bitmiştir. Bundan sonrada kıyamete kadar bu şekilde gidecektir.

Şîa'ya gelince onlara göre, Hz. Peygamber'den sonra imam Hz. Ali'dir (kerremallahuvecheh). Sonra sırasıyla Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ali Zeynü'l-âbidîn, Muhammed Bâkır, Cafer-i Sâdık, Musa Kâzım, Ali Rıza, Muhammed Cevâd, Ali ez-Zekî, Hasan el-Askerî ve Muhammed Muntazar el-Mehdî'dir. Bu sayılanların bir öncekinin bir sonrakine halifeliği bırakması hakkındaki naslar mütevâtirdir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v) Hz. Hüseyin'e "Bu oğlum, imam oğlu imamdır. İmamın kardeşidir ve dokuz imamın babasıdır. Dokuzuncuları kâimleridir." demiştir.

Biz ise Şîa'nın bu iddiaları karşısında şaşkınlık yaşamaktan başka bir şey yapmayacağız.

Altıncı Mebhas: [Fazilet Sırası]

Fazilet sırası bize göre, Hz. Osman ve Hz. Ali arasında hangisinin efdal olduğu hususunda tereddütle beraber hilâfet sırasına göredir. Şîa'ya ve Mu'tezile'nin cumhuruna göre ise Hz. Peygamber'den sonraki en faziletli kişi Hz. Ali'dir.

Bizim bu husustaki delilimiz icmâlî olarak şöyledir: Ulemânın ekserisinin bu sıralamada ittifak etmesi bu hususta bir delilleri olduğunu gösterir. Tafsîlî delile gelince, "Ondan (cehennemden) en takvalı olan (etkâ) uzaklaştırılır ki o kimse malını arınmak için infak eder."[1] âyeti

1 Leyl 92/17-18.

ثم خرج عليه أهل الطغيان، فاستسلم حتى كان ما كان. واجتمع[1] أهل الحلّ والعقد على مبايعة عليّ ومتابعتِه، ولم يكن هيجان الفتَن لاختلافٍ في خلافته، ثم آلَ الأمرُ إلى الحسَن رضي الله تعالى عنه، بعد ستة أشهر من بيعته سلمه لمعاوية حَقناً[2] للدماء وإبقاءً على الذَّماء[3] وإطفاءً للنائرة الثائرة[4] بين الدَهْمَاء[5] على ما أخبر به خير الأنبياء، فصار الملك إليه، وانقضت الإمامة، وهلمَّ جرًّا إلى أن قامت القيامة.

وأما الشيعة[6] فيزعمون أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه وسلم عليٌّ كرم الله وجهه ثم الحسن ثم الحسين ثم عليّ زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم عليّ الرضا ثم محمد الجواد ثم عليّ الزكي ثم الحسن العسكري ثم محمد المنتظر المهدي، وأنه تواترَ نصُّ كلٍ على من بعده وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال للحسين: "ابني هذا / [١٨٢أ] إمامٌ ابن إمامٍ أخو إمامٍ أبو أئمةٍ تسعةٍ تاسعهم قائمهم".

ونحن لا نزيد على التعجب.[7]

المبحث السادس

الأفضليةُ عندنا بترتيب الخلافة مع تردّدٍ فيما بين عثمان وعليّ رضي الله عنهما. وعند الشيعة وجمهورِ المعتزلة الأفضل عليّ.

لنا إجمالًا أنّ اتفاق أكثر العلماء على ذلك يقضي بوجود دليل لهم؛ وتفصيلًا قولُه تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْاَتْقٰى اَلَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكّٰى﴾ [الليل، ٩٢/١٧-١٨]،

---

١ ج: وأجمع.

٢ أي حفظا ومنعًا. يقال: حقَنَ دمَ فلان إذا أنقذه من القتل. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «حقن».

٣ الذَماء: بقية النفس أو قوّة القلب. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «ذمي».

٤ و في هامش ل إشارة إلى أن هذه الكلمة زائدة أو نسخة، حيث كتب فوقها: «نخ»، «ز».

٥ الدَهْمَاء: العدد الكثير وجماعة الناس. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي، «دهم».

٦ يعني الإمامية، راجع الشرح، ٢/٢١٧.

٧ قال في الشرح: «والعاقل يتعجب من هذه الروايات المتواترات التي لا أثر لها في القرون السابقة مِن أسلافِهم ولا روايةَ عن العترة الطاهرة ومَن يوثَق بهم من الرواة المحدثين، وأنه كيف يأتي من زيد بن عليّ رضي الله عنه –مع جلالة قدرِه– دعوى الخلافة، وكيف لم تَبلغه هذه المتواترات بعد مائةٍ وقد بلغَتْ آحادَ الروافض بعد سبعمائةٍ.» (الشرح، ٢/٢١٧).

Hz. Ebû Bekir hakkında inmiştir. Etkâ ifadesi ise en cömert en faziletli demektir. Hz. Peygamber "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e tabi olun"[1] buyurmuştur. Dolayısıyla Hz. Ali onlara ittiba etmeyle emrolunmuştur. Yine Hz. Peygamber "O ikisi [yani Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer] cennet ehlinin peygamberler dışındaki yaşlılarının efendisidirler."[2], "Ümmetimin en hayırlısı Ebû Bekir sonra Ömer'dir."[3], "Güneş peygamberlerden sonra Ebû Bekîr'den daha faziletli biri üstüne ne doğmuş ne batmıştır."[4] buyurmuştur ki bu hususta çok rivayet vardır. Hz.Peygamber, Hz. Ömer hakkında "Benden sonra peygamber gelecek olsaydı Ömer olurdu."[5] buyurmuştur. Hz. Osman hakkında ise "Osman kardeşim ve cennette komşumdur."[6], ve "Göğün meleklerinin hayâ ettiği kimseden ben nasıl hayâ etmeyeyim."[7] buyurmuştur. Yine bu hususta bizim görüşümüz paralelinde Hz. Ali'den, İbn-i Ömer'den ve İbnü'l-Hanefiyye'den nakiller gelmiştir.

[Ayrıca] haklarındaki hadisler, sahabe sözleri ve islâm için çabaları [yanı sıra dönemlerinde gerçekleşen] kalplerin birleştirilmesi, art arda fetihlerin olması, mürtedlerin yenilgiye uğratılması, Fars ve Rum'un gücünü kırılması, Doğu'nun fethedilmesi, Acem devletinin idare altına alınması, işlerin düzene konulup adaletin dağıtılması, zayıflara destek olunması, beldelerin fethedilmesi, Allah'ın isminin yüceltilmesi, insanların bir mushaf etrafında toplanması, orduların techîz edilmesi, Allah'ın dinine yardım için mallar harcanması ve benzeri birçok şeyin peşi sıra bir araya gelmesi de bu hakikate delâlet eder.

Şîa ise "De ki: Gelin oğullarımızı oğullarınızı kadınlarımızı kadınlarınızı nefislerimizi nefislerinizi çağıralım…"[8] âyetinde Hz. Ali'nin kastedildiğini söylemiştir. Yine "De ki: Ben sizden akrabalarıma sevgi[9] dışında bir şey istemiyorum."[10] beyanın içerisinde Hz. Ali'nin de olduğunu söylemişlerdir.

---

1 Tirmizî, "Menâkıb", 16.
2 Tirmizî, "Menâkıb", 16.
3 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXX, 376..
4 Abd b. Hümeyd, *el-Müntehab*, I, 200; Bezzâr, *Müsned*, XV, 129..
5 Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 154.
6 Heysemî, Mecmaü'z-Zevâid, 9/88.
7 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 155; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 327.
8 Âl-i İmrân, 3/61.
9 Akrabalarıma sevgi değil de genelde akrabalık sevgisi istiyorum şeklinde anlaşılmıştır. Ancak Şîa mealini verdiğimiz şekildeki tevcihi esas almıştır.
10 Şûrâ 42/23.

نزلت في أبي بكر، والأتقى أكرم فأفضل،[1] وقولُه صلى الله عليه وسلم: «اقتَدوا باللَّذَين من بعدي أبي بكر وعمر»؛[2] فقد أُمر عليٌّ بالاقتداء بهما. وقوله صلى الله عليه وسلم: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيّين والمرسلين».[3] وقولُه صلى الله عليه وسلم: «خير أمتي أبو بكر ثم عمرُ».[4] وقولُه عليه السلام:[5] «ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضلَ من أبي بكر»،[6] وفيها كثرة. وقال عليه السلام: «لو كان من[7] بعدي نبي لكان عمر».[8] وقال: «عثمانُ أخي ورفيقي في الجنة»،[9] وقال: «ألا أستحيِي ممن تستحيي منه ملائكةُ السماء».[10] وقد ثبت القول بهذا عن عليّ وابن[11] عمر وابن[12] الحنفية.

ودلّ عليه ما تواتر مِن آثارهم وأخبارهم ومساعيهم في الإسلام، ومِن تألُّف القلوبِ وتتابع الفتوح وقهر أهلِ الردَّة وكسرِ فارس والرومِ، ومِن فتحِ الشرق وقمع[13] دولة العجم وترتيبِ الأمور وإفاضةِ[14] العدلِ وتقويةِ الضعفاء، ومِن فتح البلاد وإعلاء كلمة الله / [١٨٢ب] وجمعِ الناس على مصحف واحد وتجهيزِ الجيوش وإنفاق الأموال في[15] نصرة الدين ونحو ذلك.

تمسَّكت الشيعة بقوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَاءَنَا وَاَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَكُمْ﴾ [آل عمران، ٦١/٣]، أراد عليّاً،[16] وقولِه تعالى: ﴿قُلْ لَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى﴾ [الشورى، ٢٣/٤٢]، وعليّ رضي الله عنه منهم.

١ م: وأفضل.
٢ **سنن الترمذي**، المناقب ١٦.
٣ **سنن الترمذي**، المناقب ١٦.
٤ **تاريخ دمشق** لابن عساكر، ٣٧٦/٣٠.
٥ ج ل + والله.
٦ **المنتخب** لعبد بن حميد، ٢٠٠/١؛ **مسند** البزار، ١٢٩/١٥.
٧ ج ل – من.
٨ **مسند** أحمد بن حنبل، ١٥٤/٤.
٩ انظر **أسد الغابة في معرفة الصحابة** لابن الأثير، ٥٧٨/٣؛ **مجمع الزوائد** للهيثمي، ٨٨/٩.
١٠ **مسند** أحمد بن حنبل، ١٥٥/٦؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، ٣٢٧/٢.
١١ ل: وعن ابن.
١٢ ج – وابن، صح هامش.
١٣ ج: قطع.
١٤ ل م: وإفاضته.
١٥ ج: و.
١٦ أي بقوله ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾، راجع الشرح، ٢١٩/٢.

Yine "Cibrîl ve müminlerin salihleri…"[1] âyetinde kastedilenin de Hz. Ali olduğu kanatindedirler. Ayrıca "Kim ilmi bakımından Âdem'e, takvası bakımından Nuh'a, hilmi bakımından İbrahim'e, heybeti bakımından Musa'ya ve ibadeti bakımından İsa'ya bakmak isterse Ali b. Ebî Talib'e baksın."[2] "Hüküm vermede en yetkin olanınız Ali'dir."[3], "Hz. Peygamber Allahım en sevdiğim kimseyi bana gönder de bu kuşu onunla beraber yiyeyim diye dua etmiş ardından Hz. Ali gelmiştir."[4], "Senin bana göre konumun Harun'un Musa'ya göre konumu gibidir. Ancak benden sonra peygamber yoktur."[5] ve benzeri hadisler de Şîa'ya göre Hz.Ali'nin en faziletli olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Ali sahabeler içerisinde, en bilgilileri idi. O kadar ki ilimlerin pirleri hep Hz. Ali'ye dayanır. Zaten Hz. Ali de bu durumu "visâde"[6] haberinde ifade etmiştir. Gazalarının şahitliğiyle en cesurlarıdır. Hatta O'nun için hz. Peygamber "Ali'nin bir darbesi cin ve insanların ibadetlerinden daha hayırlıdır." demiştir. En zahitleridir. O kadar ki dünyayı herşeyiyle kendinden uzaklaştırmıştır. Yine en fazla ibadette bulunan, en fazla cömert olan, en güzel ahlaklı, en güler yüzlü, en fasîh dilli ve müslüman olması en önce olandır.

Cevap: Tartıştığımız konu Allah katında değerli olma ve çok sevabı bulunma manasındaki efdaliyyettir. Zaten bu şekilde kimin efdal olduğuna da ümmet şahitlik etmiş ve Hz. Ali'de itiraf etmiştir. Sizin bu zikrettiğiniz delillere bizim zikrettiğimiz deliller muârızdır. Ayrıca sizin delillerinizde özellikle ilk müslüman olma ve dinin sancaklarını yükseltmede en önde olması hususları gibi tartışılması gereken meseleler olduğu da açıktır.

Onlardan sonraki kimselerin fazilet sırasına gelince, Hz. Fâtıma'nın cennet kadınlarının efendisi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in cennet gençlerinin efendisi ve dört halifenin de içinde bulunduğu on sahabinin cennetle müjdelenmiş oldukları rivayetlerde sabittir. Sonrakiler için fazilet sırası ise ilim ve takvaya göredir. Evlilikteki denklikte nesebe göre derecelendirme, fazilet sırası değil; dünyevî bir maksada yöneliktir. Pâk ehl-i beyt'in fazileti ise hidâyet önderleri ve risâletin taraftarları olmalarındandır. Zaten hadiste Allah'ın kitabının yanında birlikte zikredilmeleri bu faziletlerinin insanları dalâletten kurtarma bakımından olduğunu gösterir [yani bu hususiyeti olmayan bir ehl-i beyt mensubu için bu faziletten söz edilemez].

1 Tahrîm 66/4.
2 İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 1/370.
3 Buhârî, "Tefsir-i Sûreti'l-Bakara", 7.
4 Tirmizî, "Menâkıb", 20.
5 Müslim, "Fedâilu's-Sahabe", 4.
6 Bu "Benim için bir minder (visâde) konulsa ben de üstüne otursam, Tevrât ehline tevratla, İncil ehline İncil'le, Zebur ehline Zebur'la Furkân ehline de Furkan'la hükmederim." şeklindeki Hz. Ali'nin sözüdür. Bkz. Teftâzânî, *age.*, c. 2, s. 220.

وقولِه تعالى: ﴿وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم، ٦٦/٤]، وهو عليّ. وبقوله صلى الله عليه وسلم: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته[1] وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب». وقوله عليه السلام: «أقضاكم عليّ». وقوله: «اللهم[2] ائتني بأحبِّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير»، فجاءه عليّ. وقوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، إلى غير ذلك. وبأنه أعلمُ، حتى استند رؤساءُ العلوم إليه وأخبر هو[3] بذلك في خبر الوسادة؛ وأشجعُ على ما يشهد به غزواتُه، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لضربةُ عليٍّ[4] خير من عبادة الثقلين»؛ وأزهدُ، حتى طلَّق الدنيا بكليتها؛ وأكثرُ عبادةً وسخاوة، وأشرفُ خُلقاً وطَلاقةً، وأفصحُ لساناً، وأسبقُ إسلاماً.

والجواب أن الكلام في الأفضلية بمعنى الكرامة عند الله وكثرة الثواب، وقد شهد في ذلك عامة المسلمين واعترف عليّ رضي الله عنه به.[5] وعارَضَ ما ذكرتم ما ذكرنا، مع أن فيه مواضعَ بحثٍ لا تخفى، سيما حديثَ سبق الإسلام والسعيَ[6] في إعلاء الأعلام. / [١٨٣أ]

وأما بعدَهم فقد ثبت أنّ فاطمة الزهراء[7] سيدة نساء[8] العالمين، وأنّ الحسن والحسين سيِّدا شبابِ[9] أهل[10] الجنة، وأن العشرة الذين منهم الأئمة الأربعة مبشَّرون بالجنة. ثم الفضل للعلم[11] والتقوى، وإنما اعتبار النسب في الكفاءة لأمرٍ يعود إلى الدنيا. وفضلُ العترة الطاهرة بِكونهم أعلامَ الهداية وأشياعَ الرسالة، على ما يشير إليه ضمُّهم إلى كتاب الله في إنقاذ[12] التمسك بهما عن الضلالة.

---

١ ج – وإلى موسى في هيبته، صح هامش.
١ ج – أقضاكم عليّ وقوله اللهم، صح هامش.
٢ م (غ) – هو.
٣ ج – علي، صح هامش.
٤ ج ل – به.
٥ م (غ): والسيف.
٦ ج ل – الزهراء.
٧ ل: لنساء.
٨ م: شبان.
٩ ج – أهل، صح هامش.
١٠ م: بالعلم.
١١ ل: إتقان، نخ.

Yedinci Mebhas: [Sahabeyi Ta'zîm Etmenin Vâcip Oluşu]

Ehl-i Sünnet uleması sahabeyi özellikle de muhacirler ve ensarı ta'zîm etmenin ve onlar hakkında kötü söz söylememenin vâcip olduğu hakkında ittifak etmiştir. Çünkü onlar hakkında Kitab ve Sünnet'te övgüler ve onlara hürmet edilmemesinden sakındıran naslar vârit olmuştur. Örneğin "Allah Allah! Ashabım hakkında ne söz! Sakın benden sonra onları hedef hâline getirmeyin."[1], "Ashabıma hakaret etmeyin."[2], "En hayırlı asır benim asrımdır."[3] şeklinde naslar vardır. Eğer sahabeler Hz. Peygamber'den sonra bozulmuş olsalardı, Hz. Peygamber onlar hakkında bu sözleri söylemez haklarında uyarı da bulunurdu. Onlar aleyhinde söylenenlerin birçoğu iftiradır. Sahih olanların ise uygun bir yorumu ve te'vili söz konusudur.

Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biat etmede gecikmesi hüzün ve kederden nazar ve içtihâd için fırsat bulamamasından kaynaklanmıştır. Hz. Osman'a yardım etmemesi ise Hz. Osman'ın buna razı olmamasındandır. Yoksa Hz. Ali'nin [yaşananlara] razı olmasından değildir. Bunun için demiştir ki: "Vallahi ben Osman'ı öldürmedim ve öldürülmesi için de kimseye yardım etmedim." Kendisine biat edilmesi hakkında tevakkuf etmesi ise hadisenin büyüklüğünden ve durumdan hoşnut olmamasındandır. Hz. Osman'ın katillerine kısas uygulamaması ise katillerin güçlü olması veya O'na göre bu kimselerin bâğî olmasıdır. Zira bazılarına göre bâğî telef ettiği mal ve can için hesaba çekilmez.

Sonra Sa'd b. Ebi Vakkâs, Saîd b. Yezîd ve başkalarının Hz. Ali'yle beraber harbe çıkmaktan imtina etmeleri kendi içtihâdlarından ve Hz. Ali'nin de onları zorlamamasından ötürüdür. Yoksa bu tavırları halifeliğini tartışmaya açmak ve itaat etmemekten kaynaklanmamaktadır.

Cemel, Sıffîn ve Hâricîler'le harplerine gelince bu harplerde isabetli olan Hz. Ali'dir. Çünkü O'nun imâmeti sabit olmuş diğer muhalifleriyle arasındaki fark ortaya çıkmıştır. Yoksa Musavvibe'nin görüşü üzere harp eden iki taifede isabetli değildir. Yine bazı mu'tezilîlerin düşündüğü gibi her hangi birini tayin etmeden ikisinden birinin isabetli olması söz konusu değildir.

1 Tirmizî, "Menâkıb", 59.
2 Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 5.
3 Buhârî, "Şehâdât", 9.

المبحث السابع

اتفق أهل الحق على وجوب تعظيمِ الصحابة والكفِّ عن الطعن فيهم سيّما المهاجرين والأنصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الإخلال بإجلالهم: «اللهَ اللهَ في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي»،[١] «لا تسبُّوا أصحابي»،[٢] «خير القرون قرني».[٣] ولو كانوا فسَدوا بعده لما قال ذلك بل نبَّه. وكثير مما حُكي عنهم افتراءاتٌ، وما صحّ فله محامل وتأويلات.

وتوقُّفُ عليٍّ رضي الله تعالى عنه في بيعة أبي بكر كان للحُزن والكآبة وعدمِ الفراغ للنظر والاجتهاد؛ وعن نصرة عثمانَ لعدم[٤] رضاه[٥] لا لرضاه،[٦] ولهذا قال: ''والله ما قتلتُ عثمان ولا مَالَأْتُ[٧] عليه''، وتوقّف في قبول البيعة إعظاماً للحادثة وإنكاراً؛ وعن قصاص القتلة لشوكتهم،[٨] أو لأنهم عنده بُغاة، والباغي لا يؤاخَذ بما أتلَف من الدم والمال / [١٨٣ب] عند البعض.

وامتناعُ سعد وسعيد وغيرهما عن[٩] الخروج معه إلى الحروب كان لاجتهادٍ منهم وتركِ إلزامٍ منه، لا لنزاعٍ في إمامته أو إباء عن طاعته.

وأما في حرب الجَمَل وحرب صِفِّين وحرب الخوارج فالمصيبُ عليٌّ، لما ثبت له من الإمامة وظهر من التفاوت،[١٠] لا كلتا الطائفتين على ما هو رأي[١١] المصوِّبة.[١٢] ولا إحداهما من غير تعيينٍ على ما هو رأي بعض المعتزلة.

---

١ **سنن الترمذي**، المناقب، ٥٩.
٢ **صحيح البخاري**، فضائل الصحابة، ٥.
٣ **صحيح البخاري**، الشهادات، ٩.
٤ م (غ): بعدم.
٥ أي لعدم رضا عثمان رضي الله عنه (ج)، حيث كان يتحامى عن الحرب وإراقة الدماء. راجع الشرح، ٢٢٢/٢.
٦ م: برضاه. | أي لا لرضى علي رضي لله عنه.
٧ الممالأة على الشيء: المساعدة والمشايعة عليه، أي المعاونة. **القاموس المحيط** للفيروزآبادي «ملأ».
٨ ل – لشوكتهم، صح هامش.
٩ ج: من.
١٠ قال في الشرح: «وظهر مِن تفاوت ما بينه وبين مخالفيه سيما معاوية وأحزابه، وتكاثرٍ من الأخبار في كون الحق معه.» (٢٢٣/٢). يعني مع علي.
١١ ج – رأي، صح هامش.
١٢ ل: «المصرية»، صح هامش؛ وكتب فوق «المصوبة»: نخ.

Hz. Ali'nin muhalifleri bir şüpheden ötürü hak halifeye karşı isyan ettikleri için bâğîdirler (isyancı). Fakat fasık değillerdir. Şîa'nın te'ville muhalefet ve muharebe etmekle te'vilsiz başkaldırma arasındaki farkı bilmeden iddia ettiği üzere kâfir de değillerdir. Bunun içindir ki Hz. Ali Şamlıları lanetletmemiş ve "Bize isyan etmiş kardeşlerimiz." demiştir. Ayrıca Cemel savaşında karşısında olanların bu hâlden vazgeçtikleri sabittir. Zaten bizden, bu savaşın gerçekleşmesinin kesin bir kararlılıktan kaynaklanmadığını ve Hz. Aişe'nin niyetinin iki taifenin arasını düzeltmekten başka bir şey olmadığını söyleyenler de olmuştur.

Hâricîlerle savaşmasında ise durum daha nettir. Çünkü hakem tayin etme itaatten çıkmak için bir şüphe sebebi olamaz. Nasıl olabilir ki! Hakem tayin etme bir ıslah çeşididir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Kardeşlerinizin arasını ıslah edin…"[1] Yine âyetteki [bağy edenle] savaşma emri hemen (ale'l-fevr) değildir.

Onlardan sonra musibet büyümüş çok kötü şeyler olmuş ve yırtık yama tutmaz olmuştur. Fakat selef ulemâsı [ehl-i] dalâletin [bu husustaki] yolundan aşırı derecede kaçınmışlardır. Bu tavırlarının sebebi [ehl-i dalaletin durumuna düşme şeklinde] akıbet endişesi ve [bu tahkirin] sonunda nereye varacağının belirsizliğidir.

Hâtime: [Mehdî, Mesih, Deccâl ve Kıyamet Alâmetleri]

Hz. Fâtıma'nın soyundan bir imamın çıkacağı yeryüzünü zülüm ve adaletsizlikle dolduğu gibi adaletle dolduracağı hakkında hadisler vârit olmuştur. İmâmiyye'nin bu hususta "O imam dünyaya geldi ancak düşmanlarından çekindiğinden dört yüz seneden fazladır saklanmakta" şeklindeki iddiası, delilsiz olduğu gibi böyle bir imamın olması aynı zamanda hikmetsizliktir. Zira insanlar Abbâsiler'den beridir gökten hep böyle bir kurtarıcı beklemişlerdir. O vakit bu imamın gizlenmesinin anlamı nedir?

1 Hucurât 49/9-10.

والمخالفون بُغاةٌ، لخروجهم على الإمام الحقّ بشبهةٍ،[١] لا فَسَقةٌ أو كَفَرةٌ على ما يزعم الشيعة جهلًا بالفرق بين المخالَفة والمحارَبة بالتأويل وبدونه.[٢] ولهذا نهى عليٌّ عن لعن أهل الشام وقال: "إخواننا بَغَوا علينا". وقد صح رجوع أصحاب الجَمَل؛ على أن منا من يقول: إن الحرب لم تقع عن عزيمة، وأنّ قصد عائشة رضي الله عنها لم يكن إلّا إصلاحَ ذات البين.

وفي حرب الخوارج الأمرُ أظهرُ، إذ التحكيم لا يصلح شبهةً في الخروج عن الطاعة، كيف وهو نوع إصلاحٍ؟ وقد قال الله تعالى: ﴿فَاَصْلِحُوا﴾ [الحجرات، ٩/٤٩]،[٣] والأمر بالقتال ليس[٤] للفور.

وأما بعدهم فقد جَلَّ الـمُصابُ[٥] وعظُم الواقع، واتَّسعَ الخَرقُ على الراقع، إلا أنّ السلف بَالَغوا في مجانبة طريق الضلال خوفاً على[٦] العاقبة ونظراً للمآل.

خاتمة: قد وردت الأحاديث الصحيحة في ظهور إمامٍ مِن ولد فاطمة الزهراء[٧] رضي الله عنها يملأ الدنيا / [١٨٤أ] قسطاً وعدلًا[٨] كما مُلئت جَوراً وظلماً.[٩] وقولُ الإمامية بأنه[١٠] قد وُلد وقد[١١] اختَفى ما فوق أربعمائة سنة خوفاً من الأعداء ذهابٌ بلا حجة إلى إمامٍ بلا حكمةٍ، على أن الناس بعد بني العباس يطلبونه من السماء فما له والاختفاءَ.

---

١ م: لشبهة. | أي لوجه لهم يتمسكون به، وهو ترك القصاص من قتَلة عثمان رضي الله عنه.

٢ ل – وبدونه، صح هامش.

٣ تمام الآية: ﴿وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰيهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ اِلٰى اَمْرِ اللّٰهِ فَاِنْ فَاءَتْ فَاَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

٤ ج: للبى (للتي؟). ويوافق ما أثبتناه في الفوق عبارة باقي النسخ الخطية، وهو المستفاد من الشرح أيضا (٢/٢٢٤).

٥ لعله تلميح إلى مَطلع قصيدة سيف بن عَمِيرة في رثاء حسين رضي الله عنه. [راجع **أدب الطف وشعراء الحسين**، تأليف: جواد شُبَّر (بيروت: دار المرتضى، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٨ م)، ١/١٩٦.] ومطلع المرثية:
جلّ المصابُ بمن أُصِبنا فاعذري   يا هذه وعن الملام فأقصري

٦ م: من.

٧ ج ل – الزهراء.

٨ ل – وعدلًا.

٩ ج: «ظلما وجورا» بدلا من «جورا وظلما».

١٠ ل م: أنه.

١١ ل م – قد.

Hz. İsa'nın inmesi, Deccâl'ın çıkması ve bunlar dışındaki Dâbbe-tu'l-Arz, Ye'cüc ve Me'cüc, Güneş'in batıdan doğması, üç tane yer göçmesinin olması, ilim ve emânetin azalması, fısk ve hıyânetin çoğalması, fasıkların ve ayak takımından kimselerin başa geçmesi, aşırı şekilde kadın nüfusunun erkek nüfusuna oranla artması, İslâm dininin neredeyse yok olacak hâle gelmesi, nizamın bozulması şeklindeki kıyamet alâmetleri vardır. İşte bunlar ilk asırların daha hayırlı ve sevap bakımından da daha fazla oluşunu kesin olarak gösteren şerlerdir. Hayırlı olan ümmetin son kısmı Kıyametin çok yakın olduğu, tevbe ve itaat vaktinin [neredeyse] geçtiği dönemde yaşayacaktır. Yine ümmetin sonunun hayırlı olması Resûlullah'ın buyurduğu "Ümmetimin misâli yağmur gibidir bilinmez ki başı mı yoksa sonu mu hayırlıdır."[1] hadisine de aykırı değildir. Ümmetin son kısmının hayırlı olması, nübüvvetin gelişinin üzerinden çok zamanın geçmesi ve zamanın kötülüğünden ötürü o zamanda marifet, yakîn, taat ve imanın daha kıymetli olmasından kaynaklanabilir.

Allah bizim kalblerimizi dini üzere sabit kılsın. Din gününde razı olacağı şeye bizi muvaffak kılsın. Çünkü O en hayırlı tevfikte bulunan ve en hayırlı yardım edendir. Salât ve selam da Hz. Peygamber'e ve onun pâk ailesine ve tüm ashabına olsun. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.

Cenab-ı Hakk'ın tevfîkiyle *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*'ın telif edilmesi 784 senesi zilkâ'de ayının on dördü pazartesi günü fecir vaktinden sonra tamamlandı.

1 Tirmizî, "Emsâl", 6.

وفي[١] نزول عيسى وخروجِ الدجال وغير ذلك من الأشراط، كدابَّةِ الأرض، ويأجوجَ ومأجوجَ، وطلوعِ الشمس من مغربها والخسوفِ الثلاثة، وقلةِ العلم والأمانة، وكثرةِ الفسق والخيانة، ورياسةِ الفساق والأرذال، وفرطِ ازدياد عدد النساء على عدد[٢] الرجال، وإشفاءِ الإسلام على الزوال، وانقضاءِ النظام إلى الانحلال. وهذا هو الشرّ الذي يتيقَّن معه[٣] خيريَّةُ القرون السابقة بحسب كثرة الثواب أيضاً، ويكون عند غاية قربِ الساعة وانقراضِ زمن التوبة والطاعة. فلا ينافي احتمالَ خيرية آخِرِ الأُمة، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَثَل أمَّتي مثل المطر لا يُدرَى أوَّله خير أم آخِره»،[٤] بناءً على احتمال أن يُفضَّل مع طول العهد وفسادِ الزمان ثوابُ المعرفةِ والإيقانِ والطاعةِ والإيمان.

ثبَّت الله[٥] قلوبنا على الدين، ووفَّقَنا لما يرضاه يومَ الدين، إنه خير موفِّق ومعين، وصلى الله على[٦] النبيّ[٧] محمد وآله الطاهرين، وأصحابه[٨] أجمعين.[٩]

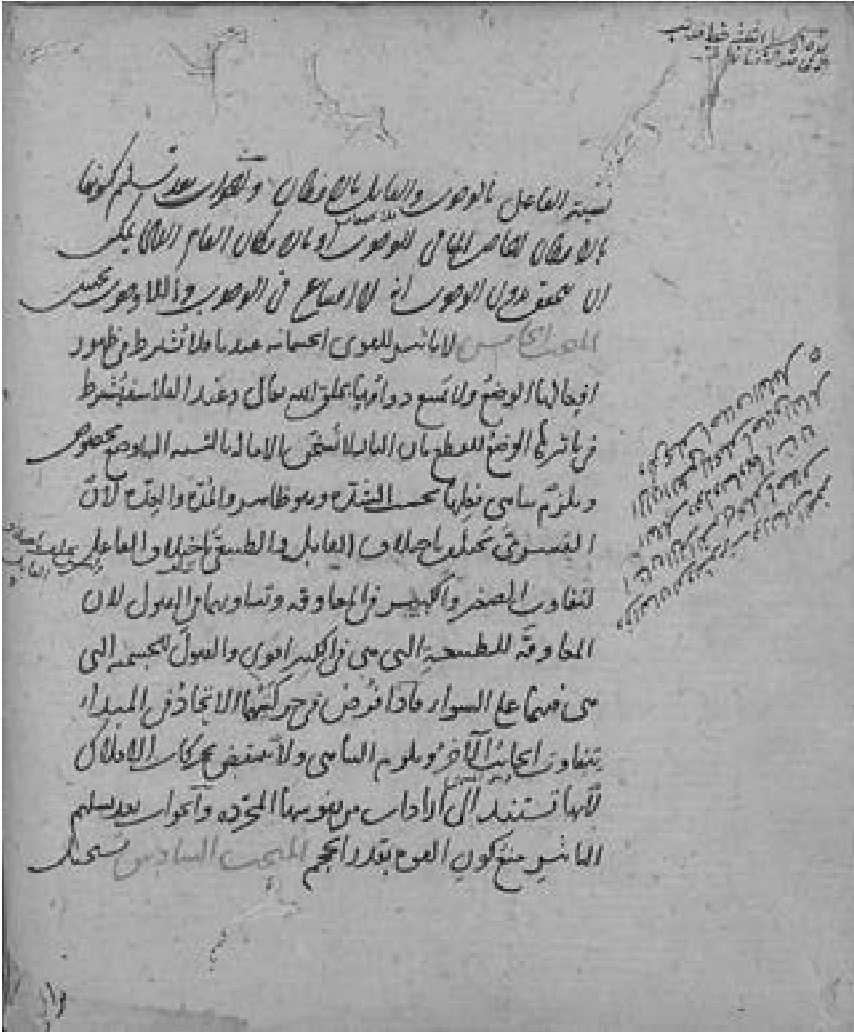
والحمد لله رب العالمين، على التوفيق لتحرير مقاصد الكلام، / [١٨٤ب] في عقائد الإسلام، وذلك بعد الفجر من يوم الإثنين، الرابع عشر من ذي القعدة سنة أربع وثمانين وسبعمائة.[١٠]

---

١ عطف على قوله «في ظهور إمام».
٢ ل م – عدد.
٣ م: «يتبين منه» بدلا من «يتيقن معه».
٤ سنن الترمذي، الأمثال، ٦.
٥ ل – الله.
٦ ج: ~~سيدنا وسندنا وسيد ساداة العالمين نبي الرحة~~. (العبارة المذكورة توجد في ج لكنه ضرب عليه كما أشرنا هنا.)
٧ ج – النبي.
٨ ج: ~~البررة الغر المحجلين وتابعيهم وتابعي تابعيهم إلى يوم الدين~~. (العبارة المذكورة توجد في ج لكنه ضرب عليه. وهذان الزيادتان موجودتان في بعض النُسَخ التي لم نعتمد عليها، كما في: ع قح.)
٩ ج – أجمعين، صح هامش.
١٠ ج + قد اتفق الفراغ عن تحرير الكتاب بعون الله القديم الوهابٍ للعبد الفقيرٍ إلى الله الغني محمد بن مسافر الهروي تحريرًا في سنة تسع وثمانين وسبعمائة حامداً لله ومصلياً على نبيه في بلدة ترمذ حرسها الله تعالى؛ ل + وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة المباركة بعد عصر الجمعة من شهر شوال المبارك التاسع عشر منه سنة ثلثة عشر وثمانمائة هجرية؛ م (غ) – على التوفيق لتحرير مقاصد الكلام في عقائد الإسلام وذلك بعد الفجر من يوم الإثنين الرابع عشر من ذي القعدة سنة أربع وثمانين وسبعمائة.

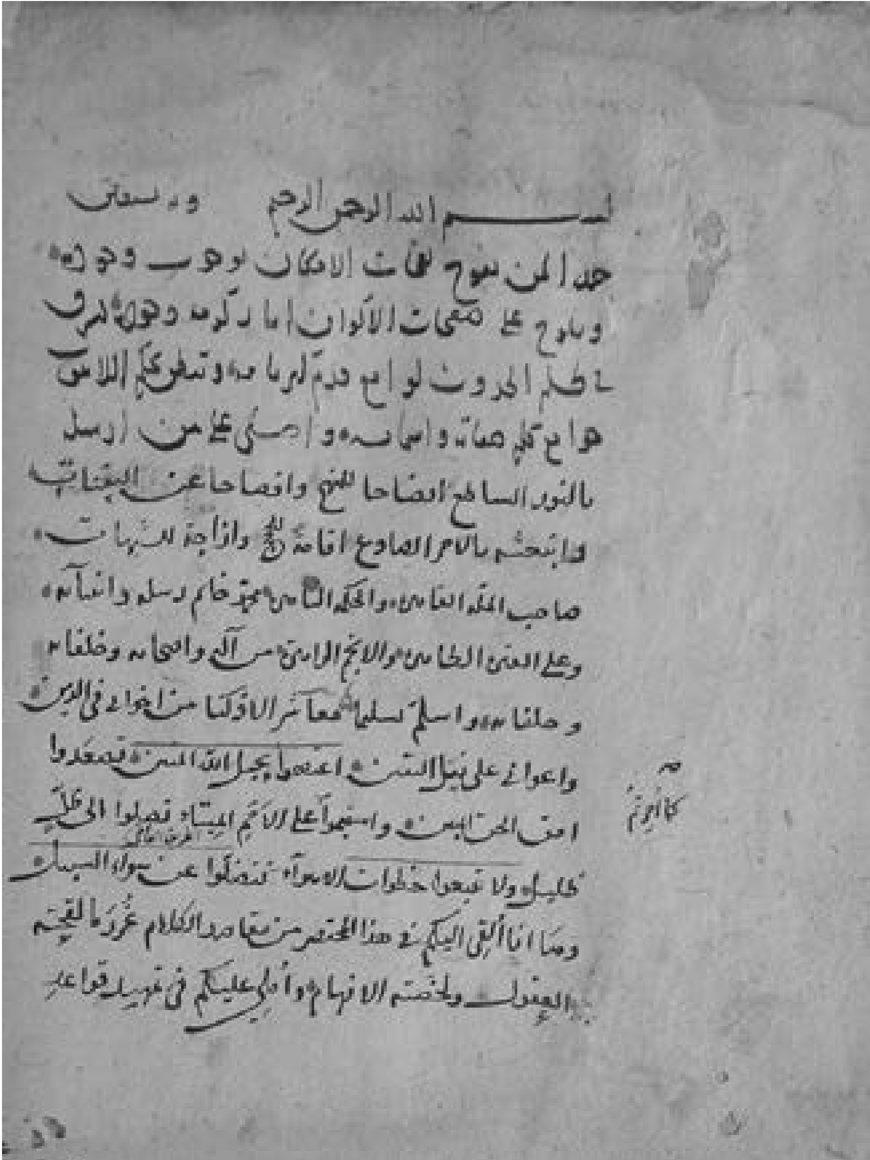


***Makâsıd*'ın Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Carullah Efendi, No. 1264**'de kayıtlı bulunan yazma nüshasının baş ve sonundan görüntüler (vr. 1b, 184b)



***Makâsıd*'ın Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi, No. 1264**'de kayıtlı yazma nüshasında ilk üç satırının müellif hattıyla yazıldığı belirtilen sayfaların görüntüleri (vr. 38b, 159a)

مع إنشاد الصادق على أنه لو سلم اشتراط الحياة بالبنية فلا بعد
أن يبقى من الأجزاء ما يحصل بنية وأن يكون التعذيب والمسائلة
مع الروح أو الأجزاء الأصلية فلا يشاهد الناظر وأن يوسع الفلا
المعاد الجسماني بحيث يمكن الجلوس خاتمة قد ثبت بالضرورة من الدين أن
للمكلف من البدن بعد مماته على إعادة الروح الذي تردد في أصابع
الجسم بعد البدن الروح المعاد ساير ما ورد في الكتاب والسنة من
المحاسبة والميزان والصراط والميزان والحوض وتفاصيل أحوال المحشر
والنار أمور ممكنة أخبر بها الصادق فوجب التصديق وإنكار بعض المعتزلة
الصراط والميزان بناء على أنه وصفا بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف فالعبور
عليه لا يمكن عادة والأعمال أعراض لا تعقل وزنها فالصراط طريق
الجنة وطريق النار أو الأدلة الواضحة أو العبادات أو الشريعة والميزان
العدل الثابت في كل شيء أو الإدراك كالحواس للمحسوسات والعقل
للمعقولات والجواب أن الله تعالى قد يسهل الطريق حتى يمر المؤمن
كالبرق وهكذا صحف الأعمال على الوجه والأعمال توزن صحائفها
السقط

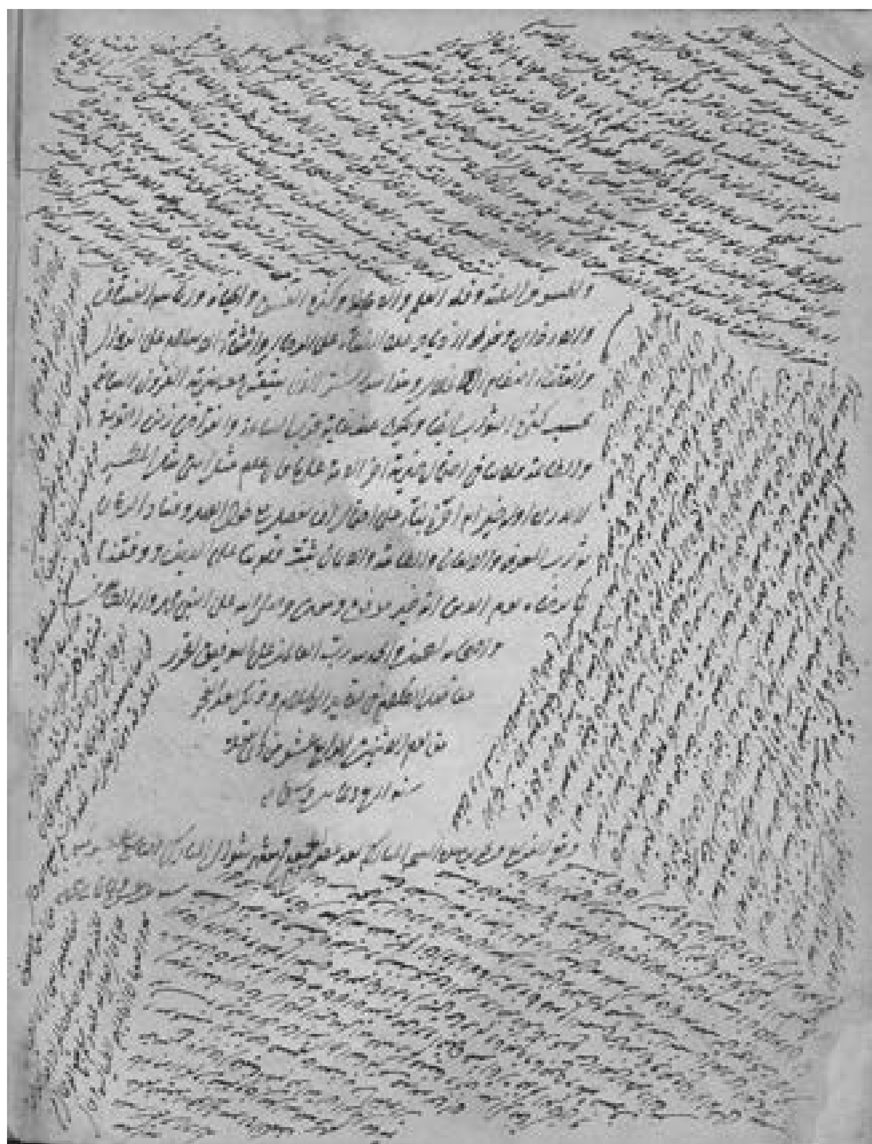


***Makâsıd*'ın Süleymaniye Ktp., Serez, No. 1402**'de kayıtlı bulunan yazma nüshasının baş ve sonundan görüntüler (vr. 1b [ilk dört satır müellif hattı?], 190b [sonu eksik])

وقد انقاد الصحابة رضي الله عنهم لأوامره ونواهيه وأقاموا معه
الجمع والأعياد معه وتسميته خليفة والثناء عليه حيا
وميتا والاعتذار عن التأخر في البيعة وإنما
اتفقوا على أن الإمام أبو بكر أو علي أو العباس ثم
إنهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقية تضليل
للأمة ولو كان لكان في زمن معاوية وقد تمسك
بقوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب الآية فالداعي المفترض
الطاعة أبو بكر عند المفسرين وعمر عند البعض وفيه
المطلوب وبقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
أبي بكر وعمر وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة
وقوله عليه السلام في مرضه ائتوني بكتاب وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون إلا
أبا بكر وبأن المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى بأنهم
الصادقون كانوا يخاطبونه بيا خليفة رسول الله
وبأن النبي عليه السلام استخلفه في الصلاة ولم يعزله
ثم وكل

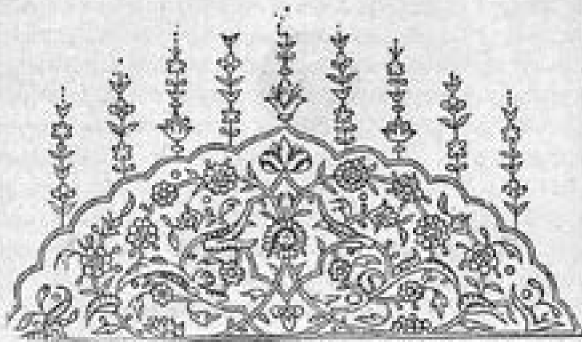


***Makâsıd*'ın Süleymaniye Ktp., Laleli, No. 2442**'de kayıtlı bulunan yazma nüshasının baş ve sonundan görüntüler (vr. 1b, 145b)





***Şerhu'l-Makâsıd*'ın 1277 tarihli matbu nüshası ile Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ragıp Paşa, No. 796**'da kayıtlı bulunan yazma nüshasının başından görüntüler (cilt 1, s2 & vr. 1b; [şerhin başı])



﴿ شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده ۞ ومن عنده إمداد كل حي وإليه معاده ۞
تتلى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتمجيده ۞ وتجلى في الآفاق والأنفس شواهد
تقديسه وتحميده ۞ ما سقط في الأكوان من ورقة إلا يعلمها بحكمته الباهرة ۞ ولا توجد في
الأشكال من طبقة إلا أشغلها بقدرته القاهرة ۞ تقدس عن الأمثال والأشكال ذاته الأحدية ۞ وتنزه
عن الزوال والفناء صفاته الأزلية والأبدية ۞ سجدت لعزة جلاله جباه الأجرام العلوية ۞
ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسية ۞ ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد
الدينية ۞ وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية ۞ وهديتنا إليه من طريق الجنة وسبيل الرشاد ۞
ومننت علينا من سنن لا نستقصيها ونهج السداد ۞ ونصلي على نبيك محمد المنعوت بأكرم الخلائق ۞
المبعوث بهدى الخلائق ۞ أرسلته حين درست أعلام الهدى ۞ وظهرت أعلام الردى ۞
وانطمس منهج الحق وعفا ۞ وأشرفت مصابيح الصدق على الانطفا ۞ فأعلى من الدين
معالمه ۞ ومن اليقين مراسمه ۞ وبين من البرهان سبيله ۞ ومن الإيمان دليله ۞ وأقام الحق بحده ۞
وأنار الشرع بحجته ۞ حتى انشرح الصدور بنور البينات ۞ وأزاح عن القلوب صدأ الشبهات ۞
وأشرق وجه الأيام ۞ واتسق أمر الإسلام واعتصم الأنام ۞ بأوثق عصام ما له من انفصام ۞
وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين ۞ وحلفاء اليقين ۞ مصابيح الأمم ومفاتيح الكرم ۞ وكنوز العلم
ورموز الحكم ۞ رؤساء حظائر القدس ۞ وعظماء بقاع الأنس ۞ قد صعدوا ذرى الحقائق بأقدام
الأفكار ۞ ونوروا صبح طرائق بأنوار الآثار ۞ وظاهروا على الدين فكشفوا عنه الفوادح والكروب ۞
وساروا إلى اليقين فقصر فواتهم العوادي والخطوب ۞ فأتم بهم ثغر الإسلام وانتظم أمر المسلمين ۞
وانفتح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين ۞ (وبعد) فقد كنت في إبان الأمر ۞ وعنفوان
العمر ۞ إذ العيش غض والشباب بمائه ۞ وغصن الحداثة على نمائه ۞ ووجوه الآمال طلقة مستبشرة ۞
ووجوه الأحوال ضاحكة مستبشرة ۞ وأرواح الفضل معمورة الأكناف والعرصات ۞ ورياض



***Şerhu'l-Makâsıd*'ın 1277 tarihli matbu nüshası ile Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ragıp Paşa, No. 796**'da kayıtlı bulunan yazma nüshasında **metn**in başladığı sayfaların görüntüleri (cilt 1, s.4 & vr. 2a [hamiş])



***Şerhu'l-Makâsıd*'ın 1277 tarihli matbu nüshası ile Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ragıp Paşa, No. 796**'da kayıtlı bulunan yazma nüshasında **metn**in bittiği sayfaların görüntüleri (cilt 2, s.226 & vr. 200b [hamiş])



***Şerhu'l-Makâsıd*'ın 1277 tarihli matbu nüshası ile Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ragıp Paşa, No. 796**'da kayıtlı bulunan yazma nüshasının başından görüntüler (cilt 2, s. 228 & vr. 201a [şerhin sonu])

﴿٣٣٨﴾

وسوقهم إلى المحشر على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس أيضا على
ما ذهب إليه العظماء من العلماء من أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء الخضر
والياس في الأرض وعيسى وادريس في السماء عليهم
الصلاة والسلام

م

قد تيسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين العلامة
الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وذلك في دار الطباعة العامرة الكائنة بدار الخلافة
الزاهرة في ظل حضرة ذي الدولة والاجلال والفضل والافضال مولانا الأكرم وسلطاننا الأعظم
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي ﴿عبد المجيد خان﴾ أدام الله دولته إلى آخر الدوران
وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة (محمد لبيب) ووافق إنجاز طبعه في شهر
شعبان المعظم سنة سبع وسبعين ومائتين وألف من الهجرة
النبوية على صاحبها أفضل الصلاة
والتحية وعلى أرومته
الزكية

SONNOTLAR

(١) والمراد مِن «مَنْ» في قوله «فمنهم مَن زعم أن الحكم كسبي» هو الإمام الرازي، والمراد بالحكم هو الحكم ببداهة تصورِ الوجود، أي التصديقُ ببداهته. قال في الشرح: «كأنّ الإمام جعل التصديق ببداهة تصورِ الوجود كسبياً فاستَدَلَّ عليه بوجوه.» (٤٢/١). ورأي المؤلف بخلافه: «والحق أنّ تصور الوجود بديهي، وأن هذا الحكم أيضا بديهي.» (٤١/١-٤٢)، ولبداهة الحكم لا حاجة إلى إثباته بالأدلة، ولهذا سيَرُدُّ المؤلف كلًّا من الوجوه بعد ذكرها. هذا، وقارن أيضا ما سيأتي (في المبحث الرابع من هذا الفصل) في نفي ثبوت المعدوم، مِن قوله بكون هذا النفي معلوما بالضرورة وردِّه على مَن استدل عليه زعما أنه غير ضروري. فلم يتعرّض هناك في المتن إلى التصريح بأن منهم من زعم أن النفي كسبي، بل قال مباشرة، بعدَ ادعاء الضرورة: «واستُدِلّ بوجوهٍ»، ثم ردَّ الوجوه. [ص ١٢٥، سطر ١٢]

(٢) قال في الشرح: «يعني أن الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان في اسم الضرورة، إلّا أن الأول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم، وهذا معنى تقابل المضاف إليه. وإذا أُخِذ الوجوب والامتناع متقابِلَي المضاف إليه بأن يضاف أحدهما إلى الوجود والآخر إلى العدم [بأن يقال: وجوب الوجود، امتناع العدم] صدَق كل منهما على ما صدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق، بمعنى أن كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس، وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس. وإذا أضيف كل منهما إلى الوجود [بأن يقال: وجوب الوجود، امتناع الوجود] أو إلى العدم [بأن يقال: وجوب العدم، امتناع العدم] امتنع صدق أحدهما على الآخر، إذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده، ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه، وهو ظاهر.» (٨٧/١). [ص ١٨٥، سطر ٧]

(٣) قال في الشرح في تقرير هذا الوجه: «لأن العدم في نفسه عدمٌ بالنسبة إلى كلِّ شيء، وهذا معنى قولهم: "إمكانه لا" في معنى "لا إمكان له"». (**شرح المقاصد**، ٩١/١). قارن ما سبقَ في المبحث الرابع من الفصل الأول [في الوجود والعدم] من المقصد الثاني، حيث قال: «تمسك المخالف بوجوه...»، مريدًا بالمخالف القائلين بأن المعدوم الممكنَ ثابتٌ في الخارج، ثم قال: «الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت، لأن الإمكان ثبوتيّ.» ولم يتعرّض هنالك لتفصيل دليلهم لا في المتن ولا في الشرح، بل أحال الكلام في الشرح إلى هذا المقام بقوله «على ما سيأتي» (**شرح المقاصد**، ٦٢/١). لكن، كما ترى، لم يشرح هنا أيضا وجه استدلالهم بالمساواةِ التي يدعون بين القولين، بل اكتفى بالرد عليهم حيث منع كون القولين بمعنى واحد. هذا، وقد أورد المؤلف هذين القولين –ولو بوجه آخر– في كتابه **تهذيب المنطق والكلام**، في بحث هل المعدوم ثابت، أثناء نقله آراء المخالفين القائلين بكون المعدوم شيئا وثابتا. وهذا عبارة **التهذيب**: «قالو: ... والإمكانُ ثبوتيّ، للفرق بين "إمكانه لا" و"لا إمكان له"، فثبت موصوفه، قلنا...». وقد شرحَ هذا القول شُرَّاحُ **التهذيب** بوجوه مختلفة. انظر شرح الشيخ عبد القادر التختي السنندجي الكردستاني **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني** (بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣١٨، ٥٧/١-٥٨) [وهذا الشرح ملتقط من **شرح المقاصد**، كما صرح به في المقدمة]؛ وقد أورد المحشي محمد الوسيم أخو الشارح المذكورِ وجهًا أحسنَ (نفس المرجع، ٥٧-٥٩). ويبدو أن تعليل العلامة في **التهذيب** يغاير تعليله في **المقاصد** بشكل أصلي –وإن كان مآلهما واحدًا، كما يظهر من تحرير المحشي المذكور–. وذهب بعض شراح **التهذيب** إلى أن قول صاحب التهذيب «للفرق...» سهوٌ ظاهر، وأن الصواب «لعدم الفرق...» على ما هو الموافق لما ذكر في **المقاصد** وشرحه. انظر **شرح سليمان أفندي الرومي** المتمَّمَ في ١٠٨٧ ه، والذي التقطه أيضا من **شرح المقاصد** على ما صرح في المقدمة (مكتبة سليمانية، عموجه زاده حسين، رقم ٣١٠، ورق ١٩ب). وبعضهم أورد توجيهات أخر، كما في **شرح عبد الله اليزدي**، المتمَّمَ في ٨٧٤ أو ٨٩٤ هـ (مكتبة سليمانية، راغب باشا، رقم ٨٩٤، ورق ٥٣أ-ب)، ويبدو أن توجيهه مبني على نسخة تقرأ متن **التهذيب** هكذا: «للفرق بين الإمكان واللا إمكان» وإن لم يصرح به الشارح. فقد أشار إلى هذه القراءة شارح آخر، أعني على بن محمد الآمدي، في هامش **شرحه للتهذيب**، المتمَّمِ في ١١٩٤ هـ، مضيفًا: «وعلى هذه النسخة لا غبار في المتن» (مكتبة سليمانية، مهرشاه سلطان، رقم ٢٩٢، ورق ٩أ، هامش)، حين أورد توجيهه في أصل الشرح على القراءة المشهورة، قائلًا: «لأن معنى الثاني [يعني قولنا "لا إمكان له"] كون الإمكان منفيا بالكلية وفي نفس الأمر، ومعنى الأول [يعني قولنا "إمكانه لا"] كون الإمكان ثابتا في نفس الأمر

ومعدوما في الخارج، ففافترقا...» (نفس المرجع، ورق ٩أ، صلب). وهذا تمام عبارة **التهذيب**: «قالوا المعدومات متمايزة ولا يعقل التميّز بدون الثبوت، والإمكانُ ثبوتيّ للفرق بين إمكانه لا ولا إمكان له، فثبت موصوفه. قلنا: التميز إنما هو عند العقل، وإلا انتقض بالممتنعات والمركبات الخالية، وإنّ الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفيّ على تقدير كونه منفيا ثابتٌ أيضا.» **تهذيب المنطق والكلام** للعلامة الثاني سعد الدين التفتازاني (مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، سنة ١٣٣٠ هـ ١٩١٢ م)، ص ٢٠؛ **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، ٥٧/١-٥٩. ويجدر التنبيه على أن النُسَخ الخطية التي توفّرناها من **التهذيب** تقرأ العبارتين موافقا للنسختين المطبوعتين، إلا أنها لا تحتوي على قوله «وإن الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفيّ على تقدير كونه منفيا ثابت أيضا.» (انظر مكتبة سليمانية، إسميخان سلطان رقم ٢٥١، ورق ٥ب؛ لالَلي رقم ٣٧١٣، ورقة٩٤أ؛ حالت أفندي، رقم ٤٤٣، ورق ٩٨ب؛ حسن حسني باشا، رقم ١١٢٩، ورق ٧١أ؛ فاتح، رقم ٣٢٤٢، ورق ٩ب؛ فاتح، رقم ٢٩٢٣، ورق ٢أ؛ محمد نوري أفندي، رقم ١٣٢، ورق ٢٨أ)، كما لا تحتويه نُسَخُ الشرحين لليزدي والآمدي المحتويين على المتن ممزوجا بالشرح. والله أعلم بالصواب. [ص ١٩١، سطر ١١]

(٤) «فيراد بالقدم عدمُ المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقيةُ به، وهو [أي الحدوث بهذا المعنى] معنى الخروج من العدم إلى الوجود، ويسمَّى [أي كل من القدم والحدوث بهذا المعنى] زمانيًا.» (شرح المقاصد، ٩٥/١-٩٦). [ص ٢٠١، سطر ٢]

(٥) «بمعنى أن كل ما ليس بسبوقًا بالغير أصلًا ليس مسبوقًا بالقدم، ولا عكس، كما في صفات الواجب.» (الشرح، ٩٦/١). [ص ٢٠١، سطر ٣]

(٦) يعني أن «الحدوث الإضافي أخص من الزماني، والزماني من الذاتي، بمعنى أن كل ما يكون زمانُ وجودِه الماضي أقلَّ فهو مسبوق بالعدم، ولا عكس، وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير، ولا عكس.» (الشرح، ٩٦/١). [ص ٢٠١، سطر ٣]

(٧) قال في الشرح: «وما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى واجبةٌ أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب، بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات.» (٩٦/١). [ص ٢٠١، سطر ٤]

(٨) قال في الشرح: «ويخص الأُولَيان أعني المادية والصورية باسم علة الماهية لأن الشيء يفتقر إليهما في ماهيته كما في وجوده، ولذا لا يُعقَل [أي الشيء] إلا بهما أو بما ينتزع عنهما، كالجنس والفصل؛ ويخص الأُخريان أعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لأن الشيء يفتقر إليهما في الوجود فقط، ولذا يُعقَل [أي الشيء] بدونهما.» (١١٢/١-١١٣). [ص ٢٢٥، سطر ٥]

(٩) إشارة إلى اعتراض وجواب، تفصيله: «فإن قيل: نفسُ عدمِ الحادث من مبادئ وجودِه [أي وجود الحادث] لافتقاره [أي الحادث] إلى الفاعل المقارن له [أي لعدم الحادث]. قلنا: الاحتياج إلى الشيء [يعني الفاعل] لا يقتضي الاحتياجَ إلى ما يقارنه [يعني العدم]. ولهذا كان تقدُّمُ عدمِ الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا. وكيف يعقل احتاج وجود الشيء إلى عدمه؟ فهو ليس من المبادئ إلا بالعرض، بمعنى أنه يقارن المبدأ.» (الشرح، ١١٣/١). [ص ٢٢٥، سطر ٩]

(١٠) قال في الشرح: «وهي إن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سميت انفعالياتٍ لانفعال الحواس عنها أوّلًا، ... وإن كانت غير راسخة سميت انفعالاتٍ لأنها لِسُرعة زوالِها شديدةُ الشبه بأن تنفعل، فخُصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين.» (الشرح، ١٤٨/١). [ص ٢٨٣، سطر ١]

(١١) قال في الشرح: «ولا خفاء في وجودها، فما يقال أن البرودة عدم الحرارة ليس بشيء، ولا [خفاء] في ماهيتها، فما يُذكر في مِعرض التعريف لها تنبيه على بعض ما لها من الخواص، لا إفادة لتصوراتها.» (الشرح، ١٤٩/١). [ص ٢٨٣، سطر ٧]

(١٢) فإنه ليس في جملةِ أنواعِ الأضواء جملةٌ تشترك في عارضٍ خاصٍّ له اسم خاصٌّ حتى يُتوهمَ نوعيةُ ذلك العارض (كما وقعَ في اللون لعارضِ البياض). بل الأضواء قد يتوهم كون مجموعها نوعاً واحدًا وليس كذالك. وبالجملة فاللون جنسٌ تحته أنواعٌ مختلفة مثلَ البياضات الخاصة والسوادات الخاصة (لا مثلَ البياضِ والسوادِ)، وقد يتوهّم كون جملةٍ من هذه الأنواع نوعاً. أما الضوء فليس جنسا للأضواء، بل يتوهم نوعيته لها. قال في الشرح: «فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من

المبصرات إلا أن اللون جنس الألوان بخلاف الضوء، لما فيه [أي في الضوء] من التفاوت [أي في مقوليته على أنواعه، فإن مقوليته عليها بالتشكيك، بخلاف اللون]. والضوء تُوهّم نوعيته لتَقارُبِ أنواعه بخلاف اللون، وإنما تُوهم ذلك في جملةِ جملةٍ من أنواعه كالبياض لتقارب أنواع البياض، وكالسواد لتقارب أنواع السواد، وعلى هذا القياس. فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في أنه ليس نوعا لما تحته ولا جنسًا بل عارضًا.» راجع الشرح، م، ١٥٥/١؛ جا، ورق ٨٦ب. [ص ٢٩١، سطر ٢٩١]

(١٣) «أي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع إلى صنف آخر.» (الشرح، ١٩٢/١، ضمن شرح قوله «المبحث الثالث»). قارن ما قال ضمن شرح قوله «وأما المقولة»، وهذا نصه: «أي ما تنسب إليه الحركة من المقولات العشر أعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع منه إلى صنف آخر.» (١٩٢/١). [ص ٣٤١، سطر ٦]

(١٤) يعني «التألف من الأجسام المختلفة الطبائع» في التفسير الأول، الذي هو عدمي للجسم البسيط وجودي للجسم المركب، و«تساوي الجزء والكل في الاسم والحدّ» في التفسير الثاني، الذي هو وجودي للبسيط وعدمي للمركب. راجع الشرح، ٢٤٥/١. [ص ٣١٤، سطر ٦]

(١٥) «فيحصل لكل من البسيط والمركب أربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية. فللبسيط: ما لا يتألف من المختلفات حقيقة، ما لا يتألف منها حسا، ما يساوي جزؤه الكلَّ حقيقة، ما يساويه حسا.» (الشرح، ٢٤٥/١). ويقال مثله للمركب. [ص ٣١٤، سطر ٦]

(١٦) «فالحيوان، لتألّفه حسًا وحقيقة من الأجسام المختلفة، وعدمِ مساواة جزئه الكلَّ في الاسم والحدِّ لا حسّا ولا حقيقة، كان مركبا بأي تفسير فُسِّر وبأي اعتبار أخذ.» (الشرح، ٢٤٦/١)، أي مطلقا. والماء بسيط مطلقا كذلك. [ص ٣١٤، سطر ٧]

(١٧) وقال في الشرح: «قيل: هو جوهر شبيه بالنحاس يُتخذ منه مرايا لها خواص، وذَكر الخازني[1] أنه لا يوجد في عهدنا. والذي يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصيني والهَفْتَجُوشْ [كذا في النُسخ الخطية؛ م: «والانقنجوش»، وهو تحريف] فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني.» (شرح المقاصد، ٢٧٣/١). وقال الخوارزمي: «هو جوهر غريب شبيه بالمعدوم». **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، ص ٢٧٩؛ انظر **لغت نامه** دهخدا «خارصيني»، «هفتجوش» لبحث طويل عن المادة ونقل أقوال العلماء فيه. | [1] كذا في المطبوع، ويوافقه بعض النُسخ (ب، حب، ط)، ووقع بأشكال مختلفة في نُسَخ أخرى: الحاراني، الحازني، الحارني، الخارني، الحاربي، الحازمي (انظر مثلا: غ، فل، أ، جا، جه، سل). [ص ٥٥٤، سطر ٩]

(١٨) قال في الشرح جوابا: «لأن مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوبَ وامتناعَ العدم إلا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح، وإلا لجاز أن يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويُعدم أخرى من غير أن يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره، بل لمجرد الاتفاق.» شرح المقاصد، ٤٢/٢-٤٣. [ص ٩٠٥، سطر ٩]

(١٩) قال في الشرح: «وجعلوا عدمَ القطع بالعقاب وتفويضَ الأمر إلى* الله تعالى –يغفر إن شاء ويعذب إن شاء، على ما هو مذهب أهل الحق– إرجاءً، بمعنى أنه تأخيرٌ للأمر وعدمُ جَزمٍ بالعقاب والثواب، وبهذا الإعتبار جُعِل أبو حنيفة من المرجئة، وقد قيل له من أين أخذتَ الإرجاء، فقال: من الملائكة عليهم السلام: قالو: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة، ٣٢/٢]؛ وإنما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذَّب أصلا وإنما العذاب والنار للكفار، وهذا تفريط كما أن قول الوعيديّة إفراط، والتفويض إلى الله تعالى وسط بينهما، كالكسب بين الجبر والقدَر.» (الشرح، ١٧٥/٢) || *وفي المطبوع هنا زيادة «أنّ»؛ وهي مكتوبة في هامش (غ) بقيد صح؛ ونقلْنا من (فل). [ص ٩٩٦، سطر ٢١]

المصادر والمراجع

كتب العلامة التفتازاني وشروحها:

تهذيب المنطق والكلام؛

طبعه مع جمع تعليقات: عبد القادر معروف الكردي السنندجي، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ١٣٣٠ هـ / ١٩١٢ م.

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني (**مع حاشية عليه**)؛

السنندجي، الشيخ عبد القادر المهاجر بن الشيخ محمد سعيد بن الشيخ أحمد، التختي السنندجي الكردستاني (ت ١٣٠٤ هـ / ١٨٨٧ م).

طبعه فرج الله زكي الكردستاني مع مقدمة في ترجمة الشارح وحاشية لأخيه الشيخ محمد وسيم الكردستاني، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٣١٨-١٣١٩. مجلدان.

شرح العقائد النسفية؛

نشره مع الترجمة إلى اللغة التركية: طلهة خاقان أَلْب، وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمره، اسطنبول، طبعة رابعة، ٧١٠٢.

وأيضا طبع مصحَّحا مع حاشية الكستلي بالهامش ومتلوا بحاشيتي الخيالي والبهشتي مع متن العقائد، بالمطبعة العثمانية، درسعادت [اسطنبول] ٣١٣١ [٥١٣١]

مراجع عامة:

أدب الطف وشعراء الحسين؛

جواد شُبَّر.

دار المرتضى، بيروت، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٨ م.

إظهار الحق؛

رحمة الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني الهندي (ت ١٣٠٨ هـ / ١٨٩١ م).

تحقيق: محمد أحمد ملكاوي، الإدارة العامة للطبع والترجمة، الرياض ١٤١٠/١٩٨٩.

تلخيص المحصل (المعروف بـ: **نقد المحصل**)؛

الطوسي، نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن (ت ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م).

دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥.

الفهرست؛

محمد بن إسحاق النديم، أبو الفرَج (ت ٣٨٥ هـ / ٩٩٥ م).

تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان، لندن ٢٠٠٩. مجلدان.

القسطاس المستقيم؛

الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ / ١١١١).

تحقيق: فيكتور شلحت، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣، طبعة ثانية. [تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.]

المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين؛

أبو رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد (ق ٤-٥ هـ / ١٠-١١ م).

تحقيق: مَعْن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ١٩٧٩.

القواميس والمعاجم وكتب اللغة والمفردات والمصطلحات التي استفدنا منها عبر النُسَخ المطبوعة:

١- كتب المصطلحات العلمية:

التعريفات (معجم التعريفات)؛

الجرجاني، على بن محمد السيد الشريف (ت ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ت.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛

التهانوي محمّد أعلى بن علي بن محمد حامد العمري الفاروقي (ت بعد ١١٥٨ هـ/ ١٧٤٥ م).

تحقيق: رفيق العجم وعلى دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٩٩٦. مجلدان.

مفاتيح العلوم؛

الخوارزمي محمد بن أحمد بن يوسف (ت)

تحقيق: أبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٩.

٢- القواميس العامة وقواميس عربية تركية:

القاموس المحيط؛

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧ ه /١٤١٥ م).

تحقيق: مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث،: مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٣٦ ه / ٢٠١٥ م.

ترجمة القاموس المحيط باللغة العثماني (المسمى **الأوقيانوس البسيط في ترجمة القاموس المحيط**)؛

عاصم أفندي المترجم، سيد أحمد عاصم بن محمد الجناني العينتابي الشهير بالمترجم (ت ١٢٣٥ ه/ ١٨١٩ م).

تحقيق: مصطفى قوج و أيوب تانري ويردي Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi. ست مجلدات. مؤسسة المخطوطات التركية Türkiye Yazma Eserler Kurumu إسطنبول، ٢٠١٣. [/http://www.kamus.yek.gov.tr]

وَانْقُولي لغتِي (ترجمة **الصحاح** للجوهري إلى اللغة العثماني)؛

وَانْقُولِي، محمد بن مصطفى الواني الشهير بوانقولي (ت ١٠٠٠ هـ / ١٥٩٢).

تحقيق: مصطفى قوج و أيوب تانري ويردي Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi. مجلدان. مؤسسة المخطوطات التركية Türkiye Yazma Eserler Kurumu إسطنبول، ٢٠١٤. [/http://www.kamus.yek.gov.tr]

لغت رمزي؛

دكتور حسين رمزي (ت ١٢٥٢ هـ / ١٩٣٦ م).

مطبعة حسين رمزي، اسطنبول ١٣٠٥/١٨٨٨. مجلدان. طبعة طبق الأصل مع تقديم علي بِرِنْجي Ali Birinci، مؤسسة المخطوطات التركية Türkiye Yazma Eserler Kurumu إسطنبول، ٢٠١٨.

كتب اللغة التي استفدنا منها عبر الإنترنيت:

١- موقع «واژه ياب» للمعاجم الفارسية

https://www.vajehyab.com/.

[لقد راجعنا هذه الموقع خصوصا استفدنا من لغت نامه دهخدا]

لغت نامه؛

دهخدا، ميرزا علي أكبر (١٨٨٠-١٩٥٥).

٢- موقع انترنيت لمؤسسة الهوراماني The Hawramani Institute، وكان قديما يعرف باسم «لسان نت»:

http://arabiclexicon.hawramani.com/

[لقد راجعنا هذا الموقع لمعاجم وقواميس عديدة. فجميع ما يلي من المصادر قد استفدنا منها عبر هذا الموقع]

أساس البلاغة؛

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت ٥٣٨ هـ / ١١٤٤ م).

دستور العلماء (=**جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**)؛

الأحمدنكاري، القاضي عبد النابي بن عبد الرسول (ت ق ١٢ هـ / ١٨ م).

تاج العروس من جواهر القاموس (شرح **القاموس المحيط** للفيروزآبادي)؛

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض (ت ١٢٠٥ هـ/١٧٩١ م).

الصحاح في اللغة (المسمى **تاج اللغة وصحاح العربية**)؛

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت قبل ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م)

كتاب العين؛

الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم الفراهيدي، أبو عبد الرحمن (ت ١٧٠ هـ / ٧٨٦ م).

مختار الصحاح (مختصر **تاج اللغة** للجوهري مع زيادات)؛

الرازي، محمد بن أبو بكر (ت بعد ٦٦٠ هـ / ١٢٦٨ م).

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي [على الوجيز للغزالي]؛

الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي خطيب الديهشة (ت ٧٧٠ هـ / ١٣٦٨ م).

المعجم العربي الإنجيليزي = Arabic-English Lexicon

إدوارد وليام لين Edward William Lane (١٨٠١-١٨٧٦).

النهاية في غريب الحديث والأثر؛

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن أثير الدين محمد الشيباني الجزري (ت ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م).

DİZİN

E

F

G

H

I-İ

K

L

M

N

V

Y

Z